Hume
Opere

Editori Laterza

Edizione a cura di Eugenio Lecaldano e Enrico Mistretta

Introduzione di Eugenio Lecaldano

Traduzioni di:

Armando Carlini	*Trattato sulla natura umana*: lib. I *Sull'intelletto* (revisione di E.. Lecaldano e E. Mistretta)
Mario Dal Pra	*Estratto del Trattato sulla natura umana, Dialoghi sulla religione naturale, Ricerca sull'intelletto umano, Ricerca sui princìpi della morale, Saggi morali, politici e letterari* (parte I, nn. III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, XII)
Umberto Forti	*Storia naturale della religione* (revisione di Paolo Casini), *Sul suicidio* (revisione di Paolo Casini)
E. Lecaldano e E. Mistretta	*Trattato sulla natura umana*: lib. II *Sulle passioni* e lib. III *Sulla morale*
Eugenio Lecaldano	*Saggi morali, politici e letterari* (parte I, nn. XV, XVI, XVII, XVIII, XIX), *Saggi ritirati, L'immortalità dell'anima*
Enrico Mistretta	*Un dialogo, Dissertazione sulle passioni, Saggi morali, politici e letterari* (parte I, nn. II, X, XI, XXI), *La mia vita*
Mario Misul	*Saggi morali, politici e letterari* (parte II)
Giulio Preti	*Saggi morali, politici e letterari* (parte I, nn. I, XIII, XIV, XX, XXII, XXIII)

David Hume

OPERE

volume secondo

Editori Laterza · Bari 1971

RICERCA SULL'INTELLETTO UMANO

SEZIONE PRIMA

LE DIFFERENTI SPECIE DI FILOSOFIA

La filosofia morale, cioè la scienza della natura umana, si può trattare in due differenti maniere; ognuna di queste ha i suoi meriti specifici e può contribuire a distrarre, a istruire ed a migliorare gli uomini. Ci sono dei filosofi che considerano principalmente l'uomo come nato per l'azione e dominato, nelle sue decisioni, dal gusto e dal sentimento; essi lo giudicano come impegnato a conseguire un oggetto ed a tenerne lontano da sé un altro, in base al valore che tali oggetti sembrano possedere ed in base alla luce in cui essi stessi gli si presentano. E poiché si suole ammettere che, di tutti gli oggetti, quello maggiormente fornito di valore sia la virtù, questa specie di filosofi la dipinge coi colori più amabili, prendendo a prestito dalla poesia e dall'eloquenza tutti gli aiuti che queste possono recare; e trattano il loro soggetto in una maniera agevole ed ovvia, nella maniera più d'ogni altra adatta a piacere all'immaginazione ed a sollecitare gli affetti. Essi scelgono dalla vita comune le osservazioni e gli esempi più atti a colpire, danno opportuno rilievo al contrasto di opposti caratteri e, attraendoci sulla via della virtù con prospettive di gloria e di felicità, guidano i nostri passi in essa coi precetti più giudiziosi e coi più famosi esempi. La differenza fra il vizio e la virtù essi ce la fanno *sentire*; volta a volta eccitano e moderano i nostri sentimenti; e se possono anche soltanto inclinare i nostri cuori all'amore dell'onestà e del vero onore, pensano d'aver pienamente conseguito lo scopo di tutte le loro fatiche.

L'altra specie di filosofi considera l'uomo più come un essere ragionevole che come un essere attivo e si sforza più di formare il suo intelletto che di coltivare i suoi costumi. Essi considerano la natura umana come oggetto di speculazione e la esaminano con un'indagine accurata, allo scopo di trovare i princìpi che regolano il nostro intelletto e quelli che danno origine ai nostri sentimenti e che ci fanno approvare o riprovare qualche particolare oggetto, azione o comportamento. Essi pensano che alla cultura nel suo insieme risalga il biasimo del fatto che la filosofia non sia ancora riuscita a dare qualche stabilità, al di sopra di ogni controversia, alla fondazione della morale, del ragionamento e della critica del gusto; e che, invece, continui sempre a parlare di vero e di falso, di vizio e di virtù, di bello e di brutto, senza riuscire a determinare la fonte di tali distinzioni. Impegnati in quest'arduo compito, nessuna difficoltà li distoglie; ma, procedendo da casi particolari a princìpi generali, essi spingono continuamente le loro indagini verso i princìpi più generali e non si fermano soddisfatti finché non arrivino a quei princìpi originari di fronte ai quali si deve fermare, in ogni scienza, qualsiasi curiosità umana. Sebbene le loro speculazioni sembrino astratte e perfino incomprensibili a dei loro lettori comuni, essi tendono a conseguire l'approvazione dei dotti e delle persone sagge e si ritengono sufficientemente ricompensati per la fatica dell'intera loro vita, se riescono a scoprire qualche verità nascosta, che possa contribuire al sapere dei posteri.

È certo che la filosofia facile ed ovvia verrà sempre preferita, da parte della maggioranza degli uomini, rispetto alla filosofia rigorosa e profonda; e molti raccomanderanno la prima non soltanto come più piacevole, ma anche come più utile della seconda. Essa entra di più nella vita di tutti, plasma il cuore e gli affetti; e poiché raggiunge i princìpi che mettono in movimento gli uomini, riesce a modificare la loro condotta ed a portarli più vicini al modello di perfezione da essa proposto. Al contrario, la filosofia profonda, risultando fondata su un atteggiamento mentale che non può influire sugli affari e sulle azioni, si dilegua non appena il

filosofo abbandona l'oscurità profonda per emergere alla piena luce del giorno, né i suoi princìpi riescono facilmente a conservare qualche influenza sulla condotta e sul comportamento. Il sentimento del cuore, l'agitazione delle passioni e l'impeto degli affetti fanno svanire tutte le sue conclusioni ed il filosofo profondo si trova ricondotto al livello dell'uomo della strada.

Bisogna anche confessare che la fama più durevole e, del resto, anche più meritata, è stata conquistata dalla filosofia facile, mentre pare che i ragionatori astratti abbiano finora goduto soltanto di una reputazione passeggera, derivata dal capriccio o dall'ignoranza dei loro contemporanei; non sono però riusciti a far durare la loro rinomanza presso dei posteri più equilibrati. È facile che un filosofo profondo commetta un errore nel corso del suo sottile ragionare; ed un errore ne genera necessariamente un altro per il fatto che il filosofo spinge le proprie affermazioni alle loro estreme conseguenze; né il fatto che una conclusione risulti inconsueta o che vada contro all'opinione popolare distoglie un simile filosofo dall'abbracciarla. Per contro, se un filosofo si propone soltanto di seguire il senso comune degli uomini ritraendolo con colori più belli e più attraenti, quando per caso gli capiti di cadere in errore, non va più innanzi, ma torna ad appellarsi al senso comune ed ai sentimenti naturali dell'animo e tosto è in grado di riportarsi sulla giusta strada e di mettersi al sicuro da pericolose illusioni. La fama di Cicerone dura fino al presente, mentre quella di Aristotele è completamente scaduta. La Bruyère [1] passa i mari e conserva ancora la sua reputazione, mentre la gloria di Malebranche ha per confini la nazione e l'età in cui visse. E forse Ad-

[1] [Letterato e moralista vissuto fra il 1645 ed il 1696. Nel 1688 pubblicò l'opera cui principalmente si deve la sua fama: *I caratteri di Teofrasto tradotti dal greco, con i caratteri ed i costumi di questo secolo.*]

dison [2] sarà letto con soddisfazione, quando Locke sarà completamente dimenticato [3].

Il puro filosofo è una persona che comunemente è poco ben vista nel mondo, in quanto si ritiene che non contribuisca in nulla al vantaggio o al piacere della società; egli vive infatti lontano dai rapporti cogli uomini, avviluppato in princìpi e concetti che sono egualmente lontani dalla comprensione comune. D'altra parte, il puro ignorante è oggetto di disprezzo anche maggiore ed il fatto di essere destituito di ogni gusto per i nobili godimenti del sapere è giudicato segno, più d'ogni altro sicuro, di animo illiberale in un'età ed in un paese dove le scienze sono in fiore. Si pensa che la condizione più perfetta si trovi fra questi due estremi e sia contraddistinta da eguale disposizione e gusto per i libri, per la buona società e per gli affari; essa conserva nella conversazione quel discernimento e quella finezza che sono il frutto delle belle lettere, mentre mantiene negli affari quell'onestà e quella precisione che sono il naturale portato d'una sana filosofia. Per diffondere e mantenere una condizione così compìta, nulla può essere più utile di scritti facili nello stile e nell'andamento, tali che non portino troppo lontano dalla vita, che non richiedano profonda applicazione o isolamento meditativo per essere compresi, e che rimandino invece lo studioso fra gli uomini pieno di nobili sentimenti e di saggi precetti, applicabili a tutte le esigenze della vita umana. In grazia di tali composizioni la virtù diviene amabile, gradevole la scienza, la compagnia istruttiva e divertente la solitudine.

L'uomo è un essere ragionevole e, in quanto tale, riceve dalla scienza il cibo ed il nutrimento che gli sono adatti.

[2] [Letterato e poeta inglese, vissuto fra il 1672 ed il 1719; è autore di poemi in latino, d'una tragedia dal titolo *Catone*, di un'opera sulle *Evidenze della religione cristiana*; nel 1711 fondò lo « Spectator », in cui pubblicò saggi di analisi della vita morale e civile del suo tempo.]

[3] [(Ed. E-F, n) « Con ciò non si vuole in alcun modo diminuire il merito del signor Locke, che fu realmente un grande filosofo ed un ragionatore esatto e pieno di modestia. Ciò tende soltanto a mostrare il comune destino di tale astratta filosofia ».]

Ma i confini dell'intelletto umano sono così ristretti che da questo lato, sia per quanto concerne l'estensione che per quanto concerne la sicurezza delle sue conquiste, non si possono sperare che modeste soddisfazioni. L'uomo è un essere socievole, non meno che un essere ragionevole, ma non sempre gli riesce di godere d'una compagnia piacevole e divertente o di conservare quel gusto per la socievolezza che sia in grado di fargliela apprezzare. L'uomo è anche un essere attivo ed è in base a tale disposizione, oltre che a causa delle varie necessità della vita umana, che deve impegnarsi in affari ed occupazioni; ma l'animo richiede anche qualche momento di distensione e non può sempre reggere all'inclinazione che lo porta all'angustia delle occupazioni. Sembra, dunque, che la natura abbia dato rilievo ad un genere misto di vita come il più conforme alla razza umana e che segretamente la ammonisca a non consentire che qualcuna di queste inclinazioni la *possegga* troppo, in modo da renderla incapace di altre occupazioni e ricreazioni. Date ascolto alla vostra passione per la scienza, dice la natura, ma cercate che la vostra scienza sia umana e tale che possa avere un legame diretto con l'azione e colla società. Io proibisco il pensiero profondo e le ricerche involute e li punirò severamente colla pensosa malinconia che introducono nell'animo, coll'incertezza senza fine in cui vi avviluppano e colla fredda accoglienza cui andranno incontro le vostre pretese scoperte, quando saranno rese note. Sii filosofo, ma in mezzo a tutta la tua filosofia resta pur tuttavia un uomo.

Se la maggioranza dell'umanità si accontentasse di preferire la filosofia facile a quella astratta e profonda, senza gettare alcun biasimo o disprezzo sulla seconda, non sarebbe forse fuori proposito accondiscendere a quest'opinione generale, lasciando ad ognuno di godere, senza opposizione, del suo gusto e del suo sentimento. Ma poiché spesso si va più in là fino a respingere in modo assoluto qualsiasi ragionamento profondo, o ciò che si chiama comunemente *metafisica*, noi procederemo ora a considerare ciò che si può ragionevolmente addurre a loro difesa.

Possiamo cominciare con l'osservare che un considere-

vole vantaggio risulta dalla filosofia rigorosa ed astratta, ed è che essa promuove la filosofia facile ed umana, la quale, senza la prima, non può mai conseguire un sufficiente grado di esattezza nei suoi sentimenti, precetti o ragionamenti. Tutta la cultura letteraria non dà luogo se non a rappresentazioni della vita umana nelle sue varie attitudini e situazioni; essa ci ispira sentimenti diversi, di stima o di riprovazione, di ammirazione o di scherno in relazione alle qualità dell'oggetto che ci mette davanti. Ora un artista dovrebbe essere più qualificato a riuscire in quest'impresa, quando oltre ad un gusto delicato e ad una pronta intelligenza, possedesse una conoscenza approfondita della struttura interna dell'uomo, delle operazioni dell'intelletto, del funzionamento delle passioni e delle varie specie di sentimento che conducono alla discriminazione del vizio dalla virtù. Per quanto faticosa possa apparire quest'intima ricerca o indagine, essa diventa in qualche modo indispensabile per coloro che vogliono descrivere con successo le apparenze palesi ed esterne della vita e dei comportamenti. L'anatomista presenta agli occhi gli oggetti più spiacevoli e rivoltanti, ma la sua scienza è utile al pittore per disegnare anche una Venere o un'Elena; mentre quest'ultimo usa i colori più ricchi della sua arte e dà alle sue figure l'aspetto più grazioso ed attraente, deve anche prestare la sua attenzione alla conformazione interna del corpo umano, alla posizione dei muscoli, alla struttura ossea, nonché all'uso ed alla forma di ogni parte od organo. L'accuratezza è, in ogni caso, vantaggiosa per la bellezza ed il sano ragionare è vantaggioso per il sentire delicato. Invano esalteremmo l'uno, disprezzando l'altro.

Inoltre, possiamo osservare che in tutte le arti e professioni, anche in quelle che hanno più diretto riferimento alla vita ed all'azione, uno spirito di precisione, comunque acquisito, le conduce tutte più vicino alla loro perfezione e le rende più giovevoli agli interessi della società. E per quanto un filosofo possa vivere lontano dagli affari, lo spirito della filosofia, se coltivato da parecchi con impegno, deve trovare graduale diffusione attraverso l'intera società recando ad ogni

arte o professione un'analoga precisione. Il politico acquisterà maggiore preveggenza e sensibilità in ordine alla suddivisione e all'equilibrio delle forze; all'avvocato deriveranno un metodo più rigoroso e princìpi più elevati di ragionamento, al generale maggiore regolarità nella disciplina e maggiore cautela nel proporre piani e nel condurre operazioni. La stabilità dei governi moderni rispetto agli antichi e il rigore della filosofia moderna hanno progredito e probabilmente progrediranno ancora, con uno sviluppo parallelo.

Se non vi fosse altro vantaggio da ricavare da tali studi, all'infuori della soddisfazione d'una innocente curiosità, anche questo non sarebbe da disprezzare, come un incremento a quei pochi piaceri sani e innocui che sono concessi al genere umano. Il più dolce ed inoffensivo sentiero della vita conduce alle grandi strade della scienza e del sapere; e chiunque possa o togliere degli ostacoli da questo percorso o aprire in esso qualche nuova prospettiva, deve essere stimato, a questo riguardo, un benefattore del genere umano. E per quanto queste ricerche possano apparire difficili e faticose, per certi spiriti si verifica quello che avviene per certi corpi, che, per essere dotati d'una salute florida e vigorosa, richiedono esercizi duri e ritraggono godimento da ciò che alla maggioranza degli uomini può sembrare gravoso ed opprimente. L'oscurità, invero, è penosa per lo spirito, così come lo è per gli occhi; ma il trarre luce dall'oscurità, con qualunque fatica, non può non essere cosa piacevole e gioiosa.

Ma quest'oscurità della filosofia profonda ed astratta, si obbietta, non è soltanto generatrice di pena e di fatica, ma è anche inevitabile fonte di incertezza e di errore. La più giusta e plausibile obiezione contro una parte considerevole della metafisica è, in verità, questa: che essa non è propriamente una scienza, ma nasce o dagli sforzi infruttuosi dell'umana vanità, che vorrebbe penetrare in oggetti del tutto inaccessibili all'intelletto, o dall'inganno delle superstizioni popolari che, essendo incapaci di difendersi in terreno aperto, fanno nascere questi rovi ingombranti per coprire e proteggere la loro debolezza. Cacciati dalla campagna aperta, questi malandrini dileguano nella foresta e stanno in agguato

per irrompere in qualsiasi strada mal custodita dello spirito, ed opprimerla con timori e pregiudizi religiosi. Il più robusto lottatore, se abbandona per un istante la guardia, viene sopraffatto. E molti, per codardia e per stupidità, aprono le porte ai nemici e li accolgono volentieri con reverenza e sottomissione, come loro legittimi sovrani.

Ma è questa una ragione sufficiente perché i filosofi desistano da tali ricerche e lascino la superstizione sempre sicura nel suo nascondiglio? Non è più giusto trarre una conclusione opposta e comprendere la necessità di portare la guerra nei più segreti ricoveri del nemico? Invano noi nutriamo la speranza che gli uomini, in ragione dei frequenti disinganni, abbandoneranno alla fine tali scienze vuote e scopriranno il vero dominio della ragione umana. Poiché, oltre al fatto che molte persone trovano un interesse troppo sensibile a ripetere continuamente tali luoghi comuni, oltre a questo fatto, dico, il motivo d'una cieca disperazione non può mai ragionevolmente trovar posto nelle scienze; infatti, per quanto i precedenti tentativi possano esser falliti, c'è sempre luogo a sperare che la diligenza, la buona fortuna e la migliorata sagacia delle generazioni successive possano realizzare delle scoperte sconosciute alle età precedenti. Ogni ingegno avventuroso sarà pronto a balzare alla conquista del premio conteso e si sentirà stimolato, anziché scoraggiato, dagli insuccessi dei suoi predecessori; poiché egli spera che la gloria di portare a termine un'impresa così dura sia riservata soltanto a lui. L'unico metodo per liberare, una buona volta, il sapere da questi problemi astrusi, è di svolgere un'indagine seria sulla natura dell'intelletto umano e di mostrare, in base ad un'analisi rigorosa dei suoi poteri e delle sue capacità, che esso non dispone dei mezzi per argomenti così remoti ed astrusi. Dobbiamo sottoporci a tale fatica, per poter vivere tranquillamente d'ora in avanti e dobbiamo coltivare con qualche cura la vera metafisica, per distruggere quella falsa ed adulterata. L'indolenza che, in certe persone, fornisce una salvaguardia contro questa filosofia ingannevole, è controbilanciata, in altre, dalla curiosità; e la disperazione che prevale in certi momenti può più tardi la-

sciare il posto a speranze e ad aspettative ottimistiche. Un ragionare diligente e sano è l'unico rimedio universale, adatto per tutte le persone e per tutte le disposizioni; esso solo è in grado di distruggere quella filosofia astrusa e quell'incomprensibile linguaggio metafisico che, per essere mescolati colla superstizione popolare, la rendono in certo modo impenetrabile ai ragionatori superficiali e le conferiscono lo aspetto di scienza e di saggezza.

Oltre al vantaggio di respingere, dopo una cauta ricerca, la parte più incerta e sgradevole del sapere, vi sono molti vantaggi positivi che risultano da un accurato esame sui poteri e sulle facoltà della natura umana. È da notare a proposito delle operazioni della mente, che, per quanto siano a noi presenti nel modo più intimo, pure ogni volta che diventano oggetto di riflessione, sembrano avvolgersi nella oscurità; né l'occhio può facilmente trovare quelle linee e quei contorni, che le separano e le distinguono. Si tratta di oggetti troppo delicati che non mantengono a lungo la stessa conformazione né rimangono nella stessa condizione; e debbono essere colti in un istante, per mezzo d'una penetrazione superiore, derivata da natura e migliorata dall'abito e dalla riflessione. Una parte non trascurabile della scienza, pertanto, è impegnata solo a conoscere le differenti operazioni della mente, a separarle l'una dall'altra, a classificarle sotto i rispettivi capi ed a correggere tutto quell'apparente disordine, nel quale giacciono avvolte, quando vengono fatte oggetto di riflessione e di ricerca. Questo compito di ordinare e di distinguere, che non è particolarmente meritevole quando viene adempiuto riguardo ai corpi esterni. oggetti dei nostri sensi, aumenta di valore quando è rivolto alle operazioni della mente, in proporzione alla difficoltà ed alla fatica che affrontiamo per assolverlo. E se noi non possiamo andare più in là di questa geografia della mente, o delineazione delle diverse parti e poteri della mente, è pur tuttavia una soddisfazione lo spingersi a tanto; e quanto più ovvia questa scienza può apparire (e non è ovvia in alcun modo), tanto più disprezzabile deve essere considerata la sua ignoranza in tutti coloro che pretendono di essere addentro in filosofia.

Né può rimanere alcun sospetto che questa scienza sia incerta e chimerica; a meno che noi si voglia prestar ascolto ad uno scetticismo interamente sovvertitore di ogni speculazione e perfino dell'azione. Non si può dubitare che la mente sia dotata di vari poteri e facoltà, che questi poteri siano distinti l'uno dall'altro, che ciò che è realmente distinto nella percezione immediata possa essere distinto da parte della riflessione; e conseguentemente che vi sia una verità o falsità in tutte le proposizioni su questa materia, ed una verità e falsità che non restino al di là dei limiti dell'umana intelligenza. Vi sono molte ovvie distinzioni di questa specie, come quelle fra la volontà e l'intelligenza, l'immaginazione e le passioni, che cadono entro la comprensione di ogni umana creatura; e le distinzioni più sottili e più filosofiche non sono meno reali e certe, sebbene siano più difficili a comprendere. Alcuni esempi, specialmente recenti, di successo in queste ricerche, possono darci una nozione più giusta della certezza e della solidità di questo ramo del sapere. Considereremo noi meritevole la fatica che un filosofo sostiene per darci un vero sistema dei pianeti e per regolare la posizione e l'ordine di quei corpi remoti, e per contro ostenteremo disprezzo per coloro che, con tanto successo, descrivono le parti della mente, che è cosa che ci riguarda così da vicino? [4]

[4] [(Ed. E-F, n) « La facoltà con cui discerniamo vero e falso e quella con cui percepiamo vizio e virtù sono state a lungo confuse l'una con l'altra; e si suppone che tutta la moralità fosse fondata su relazioni eterne ed immutabili, le quali, per ogni mente intelligente, dovevano essere egualmente invariabili come una qualsiasi proposizione riguardante quantità o numero. Ma un recente filosofo ci ha insegnato, cogli argomenti più convincenti, che la moralità non sta nell'astratta natura delle cose, ma è del tutto relativa al sentimento o al gusto mentale d'ogni essere particolare, al modo stesso che le distinzioni di dolce e amaro, di caldo e freddo sorgono dalla sensazione particolare d'ogni senso od organo. Le percezioni morali, quindi, non debbono essere classificate colle operazioni dell'intelletto, ma coi gusti o sentimenti.

I filosofi sono stati soliti dividere tutte le passioni della mente in due classi, le egoistiche e quelle improntate a benevolenza; e si è sup-

Non possiamo forse sperare che la filosofia, se coltivata con cura, e incoraggiata dall'attenzione del pubblico, possa portare più avanti le sue ricerche e scoprire, almeno in qualche grado, le sorgenti segrete e i princìpi che mettono in movimento la mente umana nelle sue operazioni? Gli astronomi si sono a lungo accontentati di provare, sulla base dei fenomeni, i veri movimenti, l'ordine e la grandezza dei corpi celesti, finché alla fine venne un filosofo che sembra abbia determinato, sulla base dei più felici ragionamenti, le leggi e le forze che governano e dirigono le rivoluzioni dei pianeti. Lo stesso si è fatto riguardo ad altre parti della natura.

posto che esse stessero costantemente in opposizione e in contrasto; e si è pensato che le passioni improntate a benevolenza non potessero conseguire il loro oggetto se non a spese delle passioni egoistiche. Fra le passioni egoistiche venivano classificate l'avarizia, l'ambizione, la vendetta; fra le passioni improntate a benevolenza venivano classificate l'affetto naturale, l'amicizia, il desiderio del bene pubblico. I filosofi possono ora avvertire l'improprietà di questa divisione. È stato provato al di fuori di ogni controversia, che anche le passioni, comunemente considerate egoistiche, spingono la mente fuori di se stessa, direttamente verso l'oggetto; che, sebbene la soddisfazione di queste passioni ci dia godimento, tuttavia la prospettiva di questo godimento non è la causa della passione, ma, al contrario la passione è antecedente al godimento e, senza la prima, non potrebbe esistere il secondo; che le cose vanno esattamente nello stesso modo per le passioni chiamate di benevolenza e che per conseguenza un uomo non è più interessato quando cerca la sua propria gloria di quando desidera la felicità del suo amico; né uno è più disinteressato quando sacrifica la sua tranquillità ed il suo benessere al bene pubblico di quando s'affatica per il soddisfacimento dell'avarizia o dell'ambizione. Ecco, dunque, una rettifica non priva d'importanza nei confini delle passioni, già confusi dalla negligenza o trascuratezza dei primi filosofi. Questi due esempi possono bastare a mostrarci la natura e l'importanza di questa specie di filosofia ».

Il « recente filosofo » ricordato da Hume qui sopra è Francis Hutcheson (1694-1746) professore di filosofia morale a Glasgow. La sua dottrina del senso morale è svolta nella *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) e nel *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations upon the Moral Sense* (1728). L'allusione alla prova che anche le passioni egoistiche spingono la mente fuori di sé riguarda i *Sermoni* del Butler (1692-1752).]

E non c'è ragione per disperare in una eguale riuscita delle nostre ricerche relative ai poteri della mente ed alla loro economia, se esse vengano proseguite con eguale capacità e ponderazione. È probabile che una operazione e un principio della mente dipendano da un'altra operazione e da un altro principio; il quale, a sua volta, può essere risolto in uno più generale e universale. E sarà difficile per noi determinare con esattezza fino a qual punto sia possibile spingere tali ricerche, prima, e perfino dopo, un esame accurato. Questo è certo, che tentativi di questo genere vengono compiuti ogni giorno perfino da coloro che s'occupano di filosofia con maggiore trascuratezza. E nulla può essere più indispensabile dell'accingersi all'impresa colla massima cura ed attenzione; tale impresa, se rientra nei limiti dell'intelligenza umana, potrà alfine esser condotta a felice compimento; in caso diverso, potrà almeno essere respinta con una certa presunzione di sicurezza. Certamente quest'ultima conclusione non è desiderabile, né bisognerebbe accettarla troppo avventatamente. Poiché, sulla base di questa supposizione, quanto dovremmo togliere alla bellezza e al valore di questa specie di filosofia! I moralisti sono stati abituati, finora, nell'atto del considerare la vasta moltitudine e diversità delle azioni che provocano l'approvazione o il biasimo, a cercare qualche principio comune, dal quale far dipendere tale verità di sentimenti. E sebbene essi abbiano a volte spinto la cosa troppo oltre, per eccessivo attaccamento a qualche principio generale, si deve tuttavia confessare che essi vanno scusati in quanto si aspettavano di trovare dei princìpi generali in cui giustamente risolvere tutti i vizi e le virtù. Simile è stato lo sforzo dei critici, logici e anche di politici; né i loro tentativi sono rimasti del tutto senza successo, sebbene forse un tempo più lungo, una maggiore diligenza ed un'applicazione più intensa possano condurre queste scienze più vicino alla loro perfezione. Gettar via subito tutte le pretese di tale specie può giustamente esser ritenuta cosa più avventata, precipitosa e dogmatica anche della filosofia più temeraria e più assertoria che mai abbia tentato di imporre i suoi rozzi dettami e princìpi al genere umano.

Che cosa importa se questi ragionamenti intorno alla natura umana sembrano astratti e di difficile comprensione? Ciò non fornisce alcuna presunzione intorno alla loro falsità. Al contrario, sembra impossibile che ciò che finora è sfuggito a tanti saggi e profondi filosofi possa essere molto ovvio e facile. Qualunque fatica tali ricerche possano costarci, possiamo pensare di averne sufficiente ricompensa non soltanto in fatto di profitto, ma anche di piacere se, con tali mezzi, potremo recare qualche aggiunta alla nostra provvista di conoscenza, in materia di così indicibile importanza.

Ma poiché, dopo tutto, l'astrattezza di queste speculazioni non serve loro di raccomandazione, ma è piuttosto di svantaggio, e poiché tale difficoltà può forse essere superata colla diligenza e con l'arte ed evitando tutti i particolari non necessari, noi abbiamo tentato, nella seguente ricerca, di gettare qualche luce su oggetti, dai quali finora i saggi sono stati distolti per l'incertezza e gli ignoranti per l'oscurità. Felici, se potremo unire i confini delle differenti specie di filosofia, riconciliando la ricerca profonda colla chiarezza, e la verità colla novità. Ed ancor più felici se, ragionando in questa maniera agevole, potremo insidiare i fondamenti di una filosofia astrusa, la quale sembra abbia finora servito soltanto come asilo della superstizione e come copertura dell'assurdo e dell'errore.

SEZIONE SECONDA

L'ORIGINE DELLE IDEE

Ognuno concederà facilmente che v'è una considerevole differenza fra le percezioni della mente, quando un uomo sente il dolore di un calore eccessivo o il piacere di un caldo moderato e quando, più tardi, egli richiama alla memoria tale sensazione o la anticipa coll'immaginazione. Queste facoltà possono copiare o imitare le percezioni dei sensi; ma non possono mai del tutto arrivare alla forza e vivacità del sentimento originale. Il più che possiamo dire di esse, anche quando agiscono col massimo vigore, è che rappresentano il loro oggetto in una maniera così vivida, che noi possiamo dire *quasi* di sentirlo o vederlo. Ma, ad eccezione di quando la mente è sconvolta da malattia o da pazzia, esse non possono mai arrivare a tale grado di vivacità, da rendere le percezioni suaccennate completamente indistinguibili. Tutti i colori della poesia, per quanto splendidi, non possono mai dipingere degli oggetti naturali in modo tale da far sì che la descrizione venga presa per un paesaggio reale. E il pensiero più vivido è sempre inferiore alla più smorta sensazione.

Noi possiamo osservare che una simile distinzione vale per tutte le altre percezioni della mente. Un uomo in un accesso d'ira è eccitato in modo molto diverso di uno il quale ha soltanto il pensiero di quell'emozione. Se voi mi dite che qualcuno è innamorato, io intendo facilmente quello che volete dire e mi formo un giusto concetto della situazione; ma non potrò mai scambiare erroneamente questa mia con-

cezione coi turbamenti e colle agitazioni reali provocate dalla passione. Quando riflettiamo sui nostri sentimenti e sulle nostre affezioni passate, il nostro pensiero è uno specchio fedele che riproduce veramente i suoi oggetti; ma i colori che adopera sono pallidi e smorti a confronto di quelli di cui erano rivestite le percezioni originali. Non occorre un discernimento sottile o una testa metafisica per notarne la differenza.

Qui possiamo dunque dividere tutte le percezioni della mente in due classi o specie, che sono distinte dai loro differenti gradi di forza e vivacità. Le meno potenti e vivide sono comunemente denominate *pensieri* o *idee*. L'altra specie manca d'un nome nella nostra lingua come in molte altre; penso che ciò sia dovuto al fatto che non c'è stato bisogno, se non per intenti filosofici, di classificarle sotto un termine o appellativo generale. Concediamoci, pertanto, un po' di libertà e chiamiamole *impressioni*, usando questa parola in un senso un po' diverso da quello consueto. Col termine *impressione*, dunque, intendo tutte le nostre percezioni più vivide, quando udiamo, o vediamo, o sentiamo, o amiamo, o odiamo, o vogliamo. E le impressioni sono distinte dalle idee, che sono le percezioni meno vivide, di cui siamo coscienti quando riflettiamo su una delle sensazioni o degli atteggiamenti sopra ricordati.

Nulla, a prima vista, può sembrare più illimitato del pensiero dell'uomo, il quale non soltanto sfugge ad ogni potere ed autorità umana, ma non è nemmeno trattenuto entro i limiti della natura e della realtà. Il formare mostri ed il congiungere incongrue forme ed apparenze sono cose che non costano all'immaginazione maggior fatica del concepire gli oggetti più naturali e familiari. E mentre il corpo è confinato ad un solo pianeta, sul quale striscia con pena e difficoltà, il pensiero può in un istante trasportarci nelle regioni più lontane dell'universo, ed anche al di là dell'universo, nel caos illimitato, dove si ritiene che la natura giaccia in una completa confusione. Quello che non fu mai visto od udito, può tuttavia essere concepito; né v'è cosa alcuna che sia al

di là del potere del pensiero, all'infuori di ciò che implica assoluta contraddizione.

Ma, sebbene il nostro pensiero sembri possedere questa illimitata libertà, troveremo, con un esame più stringente, che esso è realmente confinato entro limiti molto ristretti e che tutto questo potere creativo della mente si riduce a niente di più che alla facoltà di comporre, trasporre, aumentare o diminuire i materiali fornitici dall'esperienza. Quando pensiamo ad una montagna d'oro, non facciamo che congiungere due idee coerenti, *oro* e *montagna*, che già prima conoscevamo. Un cavallo virtuoso, possiamo concepirlo, perché, sulla base del nostro sentimento, possiamo concepire la virtù, che possiamo a sua volta unire alla figura e alla forma di un cavallo, animale a noi familiare. In breve, tutti i materiali del pensiero sono derivati dai nostri sentimenti, sia esterni che interni; la mescolanza e la composizione di essi spettano soltanto alla mente ed alla volontà. Ora, per esprimermi in linguaggio filosofico, tutte le nostre idee o percezioni più deboli sono copie delle nostre impressioni o percezioni più vivide.

Per provare ciò, saranno sufficienti, spero, i due seguenti argomenti. Primo, quando analizziamo i nostri pensieri o idee, per quanto esse siano composte ed elevate, troviamo sempre che si risolvono in idee così semplici, da essere copia di una precedente sensazione o sentimento. Anche le idee, che, a prima vista, sembrano le più lontane da una simile origine, si trova, dopo una ricerca più scrupolosa, che son derivate da quella. L'idea di Dio, in quanto idea di un Essere infinitamente intelligente, sapiente e buono, sorge dal riflettere sulle operazioni della nostra stessa mente, aumentando poi oltre ogni limite le qualità di bontà e di sapienza. Possiamo proseguire questa ricerca quanto a lungo ci piaccia; troveremo sempre che ogni idea che esaminiamo è copiata da una impressione simile. Coloro che asserissero che questa posizione non è universalmente vera né senza eccezioni, hanno un solo e facile metodo per confutarla: presentare quell'idea che, a loro giudizio, non sia derivata da questa sorgente. Sarà allora nostro dovere, se vorremo mantenere la

nostra dottrina, indicare l'impressione, o percezione vivida, che ad essa corrisponde.

In secondo luogo: se accade, per un difetto dell'organo, che un uomo non sia suscettibile di qualche specie di sensazione, troviamo sempre che egli è altrettanto poco suscettibile delle idee corrispondenti. Un cieco non può farsi una nozione dei colori, né un sordo dei suoni. Restituite a ciascuno dei due il senso che gli manca; aprendo questo nuovo ingresso per le sue sensazioni, voi aprite un ingresso anche per le idee; ed egli non trova difficoltà a concepire tali oggetti. Il caso è lo stesso se l'oggetto idoneo ad eccitare una sensazione, non è mai venuto a contatto cogli organi di senso. Un lappone o un negro non hanno nozione del sapore del vino. E sebbene vi siano pochi esempi, o addirittura nessuno, di una simile deficienza della mente, per cui una persona non abbia mai sentito, o sia del tutto incapace, di un sentimento o passione che siano propri della sua specie, tuttavia troviamo che la cosa si può verificare in forme meno estreme. Un uomo di miti costumi non può farsi l'idea di una vendetta ostinata o di crudeltà; né un animo egoista concepisce agevolmente le altezze dell'amicizia e della generosità. Si ammette facilmente che altri esseri possano possedere molti sensi dei quali noi possiamo avere comprensione; e ciò, perché le rispettive idee non sono mai state introdotte in noi in quell'unico modo in cui un'idea può accedere alla mente, ossia per mezzo dell'avvertimento attuale e della sensazione.

C'è tuttavia un fenomeno in contrario, il quale può provare che non è assolutamente impossibile, per delle idee, sorgere indipendentemente dalle corrispondenti impressioni. Si ammetterà facilmente, credo, che le varie distinte idee di colore, che entrano per mezzo degli occhi, o quelle di suono, che vengono trasmesse attraverso gli orecchi, sono realmente differenti l'una dall'altra, per quanto, nello stesso tempo, somiglianti. Ora se questo è vero dei vari colori, non deve essere meno vero per le differenti gradazioni dello stesso colore; ed ogni gradazione produrrà un'idea distinta, indipendente dal resto. Infatti, se si negasse ciò, sarebbe pos-

sibile, colla continua modificazione delle gradazioni, far passare insensibilmente un colore in quello più distante da esso; e se non ammetterete che ognuno dei gradi intermedi è differente, non potrete, senza cadere nell'assurdo, negare l'identità degli estremi. Supponete, dunque, che una persona abbia goduto della vista per trent'anni e che abbia acquistato una perfetta familiarità con tutte le specie di colori, eccezion fatta per una determinata gradazione di azzurro, per esempio, nella quale non ha mai avuto l'occasione di imbattersi. Ponete davanti a questa persona le differenti gradazioni di quel colore, eccetto quell'unica, scendendo dalla gradazione più carica a quella più sbiadita; è evidente che essa percepirà un vuoto, laddove manca la gradazione in questione e avvertirà che in quel punto v'è una distanza maggiore tra i colori contigui, che in qualunque altro punto. Ora io domando se non le sarebbe possibile di supplire, coll'immaginazione, a questa deficienza, facendo nascere da sola l'idea di quella determinata gradazione, anche se questa non le sia mai stata trasmessa per mezzo dei sensi. Credo che pochi saranno del parere che la cosa non sia possibile; e ciò può servire da prova che le semplici idee non sono sempre, in ogni caso, derivate dalle impressioni corrispondenti; sebbene questo caso sia così singolare, da essere appena meritevole di attenzione e da non richiedere che, per esso solo, noi si debba modificare la massima generale stabilita.

C'è, dunque, una proposizione che non soltanto sembra, in se stessa, semplice ed intelligibile, ma che, se venisse usata nel debito modo, potrebbe rendere del pari intelligibile ogni disputa e dare il bando a tutto quel linguaggio incomprensibile che da tanto tempo ha preso possesso del ragionamento metafisico, tirandogli addosso lo sfavore. Tutte le idee, specialmente quelle astratte, sono naturalmente deboli ed oscure; la mente ha solo una scarsa presa su di esse, che sono atte ad essere confuse con altre idee somiglianti; e quando abbiamo spesso adoprato qualche termine, sebbene senza un significato preciso, siamo tratti ad immaginare che una determinata idea si accompagni ad esso. Al contrario, tutte le impressioni, cioè tutte le sensazioni, sia esterne che interne,

sono forti e vivide: i limiti fra di esse sono più esattamente determinati, né è facile cadere in qualche errore od equivoco nei loro riguardi. Quando, perciò, noi nutriamo qualche sospetto che un termine filosofico sia usato senza qualche significato o idea (come avviene troppo spesso), dobbiamo soltanto stabilire *da quale impressione sia derivata quella supposta idea.* E se è impossibile assegnarne una, ciò servirà a confermare il nostro sospetto. Portando le idee ad una luce così chiara possiamo ragionevolmente sperare di eliminare tutte le dispute che possano sorgere intorno alla loro natura e realtà [1].

[1] È probabile che coloro che negavano le idee innate non intendessero significare se non che tutte le idee erano copie delle nostre impressioni, per quanto si debba confessare che i termini da essi adoperati non erano scelti con tale cautela, né così esattamente definiti, da prevenire ogni equivoco riguardo alla loro dottrina. Infatti, che cosa si intende per *innato*? Se innato fosse equivalente di naturale, allora si dovrebbe ammettere che tutte le percezioni ed idee della mente sono innate o naturali, qualunque sia il senso in cui si prenda quest'ultima parola, sia in opposizione a ciò che è fuori del comune, o a ciò che è artificiale, o a ciò che è miracoloso. Se per innato si intendesse contemporaneo alla nostra nascita, la disputa parrebbe frivola, perché non val la pena di fare una ricerca intorno al tempo in cui si incomincia a pensare, se prima, durante, o dopo la nascita. Inoltre la parola *idea* sembra che sia presa comunemente in un senso molto vago, da Locke e da altri, come se indicasse ciascuna delle percezioni, sensazioni e passioni, come anche pensieri. Ora in questo senso, vorrei sapere che cosa si vuol dire quando si afferma che l'amor proprio, il risentimento per le ingiurie, o la passione sessuale non sono innati.

Ma, ammettendo questi termini, *impressioni* e *idee*, nel senso sopra spiegato, ed intendendo per *innato* quello che è originale o non copiato da una precedente percezione, possiamo affermare che tutte le impressioni sono innate e che le idee non sono innate.

Per essere franco, debbo confessare che io ritengo che Locke sia stato tradito in questa questione dagli scolastici, i quali, facendo uso di termini indefiniti, trascinano le loro dispute in modo lungo e tedioso, senza nemmeno toccare il punto in questione. Una simile ambiguità e prolissità mi sembra che si insinui nei ragionamenti di questo filosofo, tanto su questo che su molti altri argomenti.

SEZIONE TERZA

L'ASSOCIAZIONE DELLE IDEE[1]

È evidente che c'è un principio di connessione fra i differenti pensieri o idee della mente e che, nel loro apparire alla memoria o alla immaginazione, essi si presentano con un certo metodo e con una certa regolarità. Nei pensieri o discorsi più seri, questo si può osservare così bene, che ogni pensiero particolare, il quale rompa il regolare susseguirsi o concatenarsi delle idee, viene immediatamente rilevato e respinto. Ed anche nelle fantasticherie più sfrenate e vagabonde, anzi negli stessi veri sogni troveremo, se riflettiamo, che l'immaginazione non corre del tutto a caso, ma che viene sempre mantenuta una connessione fra le diverse idee che si succedono l'una all'altra. Se fossero trascritte le conversazioni più sciolte e libere, vi si osserverebbe subito qualche cosa che le connette in tutti i loro passaggi. Se ciò non si verifica, la persona che ha rotto il filo del discorso vi potrà sempre informare del fatto che una successione di pensieri le s'era svolta nella mente e l'aveva poco a poco allontanata dall'argomento della conversazione. Si è trovato in lingue diverse, anche in quelle fra le quali non possiamo sospettare la minima connessione o comunicazione, che le parole che esprimono idee fra le più composte, egualmente corrispondono in modo stretto l'una all'altra: prova certa che le idee semplici, comprese nelle idee complesse, sono legate insieme

[1] [(Ed. E-F) « La connessione delle idee ».]

da qualche principio universale, che opera allo stesso modo in tutti gli uomini.

Per quanto il fatto che le differenti idee sono connesse insieme sia troppo ovvio per sfuggire all'osservazione, non trovo che qualche filosofo abbia tentato di enumerare o di classificare tutti i princìpi di associazione; materia, tuttavia, che sembra meritevole di attenzione. A me pare che ci siano soltanto tre princìpi di connessione fra le idee, cioè *somiglianza*, *contiguità* nel tempo e nello spazio, e *causa* ed *effetto*.

Non ci saranno molti dubbi, credo, sul fatto che questi princìpi servono a connettere le idee. Un ritratto conduce naturalmente il pensiero all'originale[2]; il ricordo d'una stanza in una casa introduce naturalmente una domanda o un discorso intorno alle altre stanze[3]; e se pensiamo ad una ferita, è difficile che ci si possa trattenere dal riflettere al dolore che ne segue[4]. Ma che questa enumerazione sia completa, e che non vi siano altri princìpi di associazione all'infuori di questi, può essere difficile da provare in modo soddisfacente per il lettore, o anche per noi stessi. Tutto quello che possiamo fare in questi casi, è di scorrere parecchi esempi, di esaminare accuratamente il principio che lega i differenti pensieri l'uno all'altro e di non fermarci finché non abbiamo reso il principio il più generale possibile[5]. Più casi esamineremo e più cura impiegheremo e tanto maggiore sicurezza potremo acquistare che l'enumerazione elaborata come risultato dell'insieme è completa ed esauriente[6].

[2] Rassomiglianza.

[3] Contiguità.

[4] Causa ed effetto.

[5] Così, per esempio, il contrasto od opposizione è pure una connessione fra idee; ma può, forse, essere considerata come una mescolanza di *causazione* e *rassomiglianza*. Quando due oggetti sono contrari, l'uno distrugge l'altro, cioè è la causa del suo annullamento; e l'idea dell'annullamento di un oggetto implica l'idea della sua esistenza precedente.

[6] [(Ed. E-Q, t) « In luogo di entrare in un particolare di questo

genere, che ci condurrebbe a molte sottigliezze inutili, considereremo qualcuno degli effetti di questa connessione sulle passioni e sull'immaginazione; dove possiamo aprire un campo di speculazione più divertente e forse più istruttivo dell'altro.

Poiché l'uomo è un essere ragionevole e cerca continuamente la felicità, che spera di trovare nel soddisfacimento di qualche passione o affezione, egli raramente agisce, o parla, o pensa, senza un proposito ed un'intenzione. Egli mira sempre a qualche oggetto; e per quanto poco adatti possano essere a volte i mezzi che sceglie per il conseguimento del suo fine, egli non perde mai di vista un fine, né tiene molto a sprecare i suoi pensieri o riflessioni quando non spera di raccogliere qualche soddisfazione.

In tutte le composizioni che vogliano essere geniali, perciò, si richiede che lo scrittore abbia qualche piano od oggetto; e per quanto egli possa esser spinto fuori dal piano dalla veemenza del pensiero, come in un'ode, o lasciarlo cadere negligentemente come in un'epistola o saggio, si deve riscontrare qualche fine o intenzione nel suo principio, se non nella composizione dell'opera intera. Una produzione senza un disegno rassomiglierebbe più alle frenesie di un pazzo che allo sforzo equilibrato del genio e della persona di cultura.

Poiché questa regola non ammette eccezioni, ne segue che, nelle composizioni narrative, gli eventi o azioni che lo scrittore riferisce, debbono essere connessi insieme da qualche legame o vincolo; essi devono essere in relazione l'uno con l'altro nell'immaginazione e formare una sorta di *unità*, la quale li può ridurre sotto un solo piano o prospettiva e può essere l'oggetto o il fine dello scrittore nel suo primo impegno.

Questo principio di connessione fra i molti eventi che formano il soggetto d'un poema o d'una storia, può essere molto differente in relazione ai differenti intendimenti del poeta o dello storico. Ovidio ha costruito il piano della sua opera sul principio di connessione della rassomiglianza. Ogni trasformazione favolosa, prodotta dal potere miracoloso degli dèi, cade entro questo piano; né c'è bisogno di altra circostanza all'infuori di questa, in ogni fatto, per condurlo entro l'ambito del piano o intendimento originario.

Un annalista o storico, che volesse intraprendere a scrivere la storia d'Europa durante un secolo, sarebbe influenzato dalla connessione di contiguità nel tempo e nello spazio. Tutti gli eventi che si verificano in quella porzione di spazio e in quel periodo di tempo sono compresi nel suo disegno, per quanto sotto altri riguardi siano differenti e staccati. Essi hanno sempre una sorta di unità, fra tanti aspetti per cui invece si diversificano.

Ma la specie più usuale di connessione fra fatti differenti che entra in una composizione narrativa è quella di causa ed effetto; quando lo storico rintraccia le serie di azioni in base al loro ordine naturale, risale alle loro origini e ai loro princìpi segreti e delinea le

loro più lontane conseguenze. Egli sceglie per suo argomento una certa parte di quella grande catena di eventi che costituisce la storia dell'umanità; e cerca di toccare nella sua narrazione ogni anello di questa catena; a volte un'inevitabile ignoranza rende vani tutti i suoi tentativi; a volte egli supplisce per mezzo di congetture a quello che manca nella conoscenza; e sempre avverte che quanto più continua è la catena, che presenta ai lettori, tanto più perfetto è il suo lavoro. Egli vede che la conoscenza di cause è non solo la più soddisfacente, per il fatto che si tratta di una relazione o connessione la più stretta di tutte, ma è anche la più istruttiva; infatti è per mezzo di questa conoscenza soltanto che siamo in grado di dominare i fatti e di governare gli avvenimenti futuri.

Qui, dunque, possiamo conseguire qualche nozione di quella *unità di azione* intorno alla quale tutti i critici, dopo Aristotele, hanno tanto parlato, forse con scarso risultato, in quanto non hanno disciplinato il loro gusto o sentimento colla precisione della filosofia. Risulta che, in tutte le produzioni, tanto in quelle epiche come in quelle tragiche, si richiede una certa unità e che, in nessuna occasione, si può consentire che i nostri pensieri corrano alla ventura, se vogliamo produrre un'opera che dia qualche sollievo duraturo all'umanità. Risulta del pari che anche un biografo, che scrivesse la vita di Achille, connetterebbe gli eventi mostrando la loro mutua dipendenza e relazione, così come farebbe un poeta, che prendesse a materia della sua narrazione l'ira di quell'eroe[1]. Non solamente in qualche limitato periodo di vita le azioni di un uomo hanno una dipendenza l'una dall'altra, ma anche durante l'intera estensione della sua durata, dalla culla alla tomba; né è possibile togliere un solo anello, per quanto piccolo, in questa regolare catena, senza intaccare l'intera serie di eventi che si susseguono. L'unità di azione, perciò, che si deve trovare nella biografia o nella storia differisce da quella della poesia epica non nel genere, ma nel grado. Nella poesia epica, la connessione fra gli eventi è più stretta e sensibile; la narrazione non è portata avanti per un tempo troppo lungo e gli attori si affrettano verso qualche momento notevole, che soddisfi la curiosità del lettore. Questa condotta del poeta epico dipende da quella particolare situazione dell'*immaginazione* e delle *passioni*, che si suppone abbia luogo in simili opere. L'immaginazione, sia quella dello scrittore che quella del lettore, è più viva e le passioni sono più infiammate che nella storia, nella biografia o in qualunque altra specie di narrazione che si mantenga aderente alla stretta verità e realtà. Consideriamo l'effetto di queste due circostanze, di una

---

[1] [(Ed. E-Q, n) « Contrariamente ad Aristotele: Μῦθος δ'ἐστὶν εἷς, οὐχ ὥσπερ τινές οἴονται, ἐὰν περὶ ἕνα ᾖ· πολλὰ γὰρ καὶ ἄπειρα τῷ γένει συμβαίνει, ἐξ ὧν ἐνίων οὐδέν ἐστιν ἕν· οὕτω δὲ καὶ πράξεις ἑνὸς πολλαί εἰσίν, ἐξ ὧν μία οὐδεμία γίνεται πρᾶξις, ecc. 1451 A ».]

vivace immaginazione e di passioni infiammate, che appartengono alla poesia, specialmente al genere epico, più che ad ogni altra specie di composizione; e vediamo per quale ragione esse richiedano un'unità più stretta e più serrata nella narrazione.

Primo: tutta la poesia, essendo una specie di pittura, ci conduce più vicino agli oggetti di ogni altra specie di narrazione, getta su di essi una luce più forte e delinea più distintamente quelle circostanze minute che, per quanto sembrino superflue allo storico, servono validamente a ravvivare l'immaginativa ed a soddisfare la fantasia. Se non è necessario, come nell'*Iliade*, farci sapere quante volte l'eroe si lega le scarpe e si annoda le giarrettiere, bisognerà forse entrare in maggiori particolari di quanto avvenga nella *Henriade*[2]; qui gli eventi sono tratteggiati con tanta rapidità, che a mala pena abbiamo l'agio di informarci della scena o azione. Se un poeta, perciò, volesse comprendere nel suo argomento qualche grande periodo di tempo o serie di eventi e volesse risalire dalla morte di Ettore alle sue cause remote, al ratto di Elena o al giudizio di Paride, dovrebbe tirare in lungo il suo poema per una lunghezza sterminata, per riempire questa tela dalle enormi proporzioni con pitture ed immagini appropriate. L'immaginazione del lettore, infiammata da tale serie di descrizioni poetiche, e le sue passioni, agitate da una continua partecipazione ai sentimenti dei personaggi, finirebbero per afflosciarsi molto prima che si giungesse al termine della narrazione e finirebbero, a causa della ripetuta violenza degli stessi movimenti, per scadere in stanchezza e disgusto.

Secondo: che un poeta epico non debba risalire alle cause per un grande lasso di tempo, risulterà meglio, se consideriamo un'altra ragione tratta da una proprietà delle passioni ancor più notevole e singolare. È evidente che in una composizione regolare, tutti gli affetti eccitati dai diversi eventi descritti e rappresentati, aggiungono reciprocamente forza l'uno all'altro; e che, quando gli eroi sono tutti introdotti in una scena comune, ed ogni azione è strettamente connessa con il tutto, l'interesse è continuamente sveglio e le passioni passano agevolmente da un oggetto all'altro. La stretta connessione degli eventi, facilitando il passaggio del pensiero o immaginazione dall'uno all'altro, facilita del pari la trasfusione delle passioni e conserva l'affezione sempre nello stesso canale e nella stessa direzione. La nostra simpatia e interesse per Eva[3] prepara la strada ad una simile simpatia per Adamo; l'affezione è conservata quasi intera nel passaggio e la mente afferra immediatamente il nuovo oggetto, come in stretta relazione con quello che prima aveva impegnato la sua attenzione. Ma se il

---

[2] [Il poema epico di Voltaire, molto conosciuto e discusso al tempo di Hume.]

[3] [Hume si riferisce ad una scena del *Paradiso perduto* del Milton, forse a quella illustrata nel libro IX del poema.]

poeta facesse una digressione radicale dal suo soggetto ed introducesse un nuovo personaggio, in nessun modo connesso cogli altri personaggi, l'immaginazione, avvertendo una discontinuità nel passaggio, entrerebbe freddamente nella nuova scena, si accenderebbe gradatamente e lentamente e, ritornando poi al soggetto principale del poema, dovrebbe passare, per così dire, su un terreno estraneo e dovrebbe eccitare nuovamente il suo interesse per prender parte alle vicende dei personaggi principali. Lo stesso inconveniente si verifica in grado minore, quando il poeta espone delle vicende troppo remote e lega insieme azioni che, sebbene non del tutto disgiunte, non hanno una connessione tanto stretta quanto è richiesto per promuovere il passaggio delle passioni. Di qui nasce l'artificio della narrazione obliqua, usato nell'*Odissea* e nell'*Eneide*; dove l'eroe è introdotto, da principio, come prossimo al compimento dei suoi disegni e dopo ci si mostrano, come in prospettiva, gli eventi e le cause più distanti. Con questi mezzi, la curiosità del lettore viene immediatamente sollecitata; gli eventi si susseguono con rapidità ed in una connessione molto serrata; l'interesse si conserva vivo e cresce continuamente per la stretta relazione degli oggetti, dal principio alla fine della narrazione.

La stessa regola ha luogo nella poesia drammatica; nemmeno qui è mai consentito in una composizione regolare, di introdurre un attore che non abbia connessione, o ne abbia una molto piccola, coi personaggi principali della favola. L'interesse dello spettatore non deve essere distratto da scene disgiunte e separate dal resto. Ciò interrompe il corso delle passioni ed impedisce quella comunicazione delle varie emozioni, con cui una scena rafforza l'altra e trasfonde la pietà ed il terrore da essa sollevati ad ogni scena successiva, fino a che il tutto produce quella rapidità di movimento che è peculiare al teatro. Come deve spegnere questo calore di affezione il fatto di venir intrattenuti, all'improvviso, da una nuova azione e da nuovi personaggi, senza alcun rapporto coi primi; il fatto di trovare una breccia o un vuoto così sensibile nel corso delle passioni, a causa della breccia esistente nella connessione delle idee; ed anziché portare la propria partecipazione ad una scena seguente, il fatto di esser costretti, ad ogni momento, a far nascere un nuovo interesse ed a prender parte ad una nuova scena dell'azione! ».]

[(Ed. E-N, t) « Ma, per quanto questa regola dell'unità di azione sia comune alla poesia drammatica ed all'epica, possiamo anche rilevare fra di esse una differenza che può, forse, meritare la nostra attenzione. In entrambe queste specie di composizioni, si richiede che l'azione sia unica e semplice, per mantenere interi e indivisi l'interesse e la simpatia. Ma nella poesia epica o narrativa, questa regola è anche stabilita su un altro fondamento, cioè sull'obbligo, cui è tenuto ogni scrittore, di formare qualche piano o disegno, prima di incominciare un discorso o una narrazione, e di raccogliere il suo soggetto sotto qualche aspetto generale o sotto qualche veduta unitaria,

che possa essere l'oggetto costante della sua attenzione. Poiché l'autore è completamente assente nelle composizioni drammatiche e lo spettatore suppone di essere realmente presente alle azioni rappresentate, la ragione indicata non vale per il teatro; qualsiasi dialogo o conversazione vi può essere introdotta, purché sia probabile che possa essersi verificata in quel determinato raggio spaziale che il teatro rappresenta. Per questo in tutte le nostre commedie inglesi, anche in quelle di Congreve[4], l'unità d'azione non è mai strettamente osservata; ma il poeta pensa che basti se i suoi personaggi sono in qualche modo in relazione l'uno con l'altro, per parentela o perché vivono nella stessa famiglia; ed egli più innanzi li impegna in scene particolari, dove spiegano i loro temperamenti e caratteri, senza far molto proseguire l'azione principale. I doppi intrecci di Terenzio sono licenze dello stesso genere, ma svolte in un grado minore. E per quanto questo modo di comportarsi non sia perfettamente regolare, non è completamente disadatto alla natura della commedia, in cui i movimenti e le passioni non raggiungono la stessa altezza che nella tragedia, mentre, nello stesso tempo, la finzione o rappresentazione modera, in qualche grado, tali licenze. In un poema narrativo, la prima proposizione o disegno limita l'autore ad un unico soggetto; e qualunque digressione di tale natura sarebbe respinta, a prima vista, come assurda e mostruosa. Né Boccaccio, né La Fontaine, né alcun altro autore di questo genere, per quanto la giocosità sia il loro oggetto principale, vi si sono mai abbandonati ».]

[(Ed. E-Q t) « Per ritornare al paragone di storia e poesia epica, possiamo concludere dai precedenti ragionamenti che, poiché una certa unità è richiesta in tutte le produzioni, non può mancare alla storia più che ad alcun'altra; che nella storia, la connessione fra i vari eventi che li unisce in un corpo solo è la relazione di causa ed effetto, la stessa che si trova nella poesia epica; e che, nella composizione epica, questa connessione si richiede soltanto che sia più serrata e più sensibile, a causa della vivace immaginazione e delle forti passioni che il poeta deve colpire nella sua narrazione. La guerra del Peloponneso è un soggetto adatto per la storia, l'assedio di Atene per un poema epico e la morte di Alcibiade per una tragedia.

Poiché la differenza, dunque, fra storia e poesia epica consiste soltanto nei gradi di connessione che legano insieme quei vari eventi di cui risulta il loro soggetto, sarà difficile, se non impossibile, a parole, determinare esattamente i confini che le separano l'una dall'altra. Questa è materia di gusto, più che di ragionamento; e forse questa unità può spesso essere scoperta in un soggetto, in cui, a prima vista

---

[4] [William Congreve (1670-1729) è il più rappresentativo commediografo del periodo della Restaurazione, del quale incarna con George Etherege lo spirito satirico e la raffinata analisi del costume.]

ed in base ad un'astratta considerazione, meno ci aspetteremmo di trovarla.

È evidente che Omero, nel corso della sua narrazione, va al di là della prima impostazione del suo argomento e che l'ira di Achille, che causò la morte di Ettore, non è la stessa che produsse tanti mali ai greci. Ma la stretta connessione fra questi due movimenti, il rapido passaggio dall'uno all'altro, il contrasto [5] fra gli effetti della concordia e della discordia fra i prìncipi e la naturale curiosità che abbiamo di vedere Achille in azione dopo così lungo riposo: tutte queste cause trasportano il lettore e producono una sufficiente unità nella trattazione.

Si potrebbe obiettare a Milton che ha seguito la trafila delle cause a troppo grande distanza e che la ribellione degli angeli produce la caduta dell'uomo per un seguito di avvenimenti che è molto lungo e molto casuale. Per non ricordare che la creazione del mondo, che egli ha esposto in lungo e in largo, non è la causa di quella catastrofe più di quanto lo sia della battaglia di Farsalia o di qualunque altro evento che sia mai accaduto. Ma se consideriamo, d'altra parte, che tutti questi eventi, la ribellione degli angeli, la creazione del mondo e la caduta dell'uomo, *assomigliano* gli uni agli altri nell'essere miracolosi e fuori del comune corso della natura; che si suppone che essi siano contigui nel tempo; e che, essendo staccati da tutti gli altri eventi ed essendo gli unici fatti originali manifestati dalla rivelazione, saltano subito agli occhi e si richiamano naturalmente l'un l'altro al pensiero o all'immaginazione; se consideriamo tutte queste circostanze, dico, troveremo che queste parti dell'azione hanno una sufficiente unità da poter esser comprese in un'unica favola o narrazione. Al che possiamo aggiungere che la ribellione degli angeli e la caduta dell'uomo hanno una rassomiglianza peculiare, poiché sono l'una la controparte dell'altra e presentano al lettore la stessa morale di obbedienza al Creatore.

Ho messo insieme questi accenni sparsi per eccitare la curiosità dei filosofi e per dar luogo quanto meno al sospetto, se non ad una piena persuasione, che su questa materia c'è molto da dire e che molte operazioni della mente umana dipendono dalla connessione o associazione di idee, che qui viene spiegata. In particolare, la simpatia fra le passioni e l'immaginazione apparirà, forse, notevole; giacché osserviamo che le affezioni, eccitate da un oggetto, passano agevolmente ad un altro connesso con quello; ma le passioni difficilmente, o in nessun modo, arrivano a trasformare se stesse attraverso differenti og-

[5] [(Ed. E-N, n) « Contrasto o contrarietà è una connessione tra idee che può forse esser considerata come una mescolanza di causazione e somiglianza. Quando due oggetti sono contrari, l'uno distrugge l'altro cioè è la causa del suo annullamento e l'idea dell'annullamento di un oggetto implica l'idea della sua esistenza precedente ».]

getti che non siano in alcun modo connessi insieme. Introducendo in una composizione personaggi ed azioni estranei gli uni agli altri, un autore di poco giudizio perde quella comunicazione di emozioni con cui soltanto può interessare il cuore e potenziare le passioni al giusto livello e nel momento giusto. La piena spiegazione di questo principio e di tutte le sue conseguenze ci condurrebbe a ragionamenti troppo profondi e troppo estesi per questi *Saggi*. Ci basta, per ora, d'aver stabilito questa conclusione, che i tre princìpi di connessione di tutte le idee sono le relazioni di *rassomiglianza*, di *contiguità* e di *causazione* ».]

SEZIONE QUARTA

DUBBI SCETTICI
SULLE OPERAZIONI DELL'INTELLETTO

PARTE PRIMA

Tutti gli oggetti della ragione e della ricerca umane si possono naturalmente dividere in due specie, cioè *relazioni di idee* e *materia di fatto*. Alla prima specie appartengono le scienze della geometria, dell'algebra e dell'aritmetica; e, in breve, qualsiasi affermazione che sia certa intuitivamente o dimostrativamente. *Che il quadrato dell'ipotenusa sia uguale al quadrato dei due cateti* è una proposizione che esprime una relazione fra queste figure. *Che tre volte cinque sia uguale alla metà di trenta* esprime una relazione fra questi numeri. Proposizioni di questa specie, si possono scoprire con una semplice operazione del pensiero, senza dipendenza alcuna da qualche cosa che esista in qualche parte dell'universo. Anche se non esistessero in natura circoli o triangoli, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza ed evidenza.

Le materie di fatto, che sono la seconda specie di oggetti dell'umana ragione, non si possono accertare nella stessa maniera, né l'evidenza della loro verità, per quanto grande, è della stessa natura della precedente. Il contrario di ogni materia di fatto è sempre possibile, perché non può mai implicare contraddizione e viene concepito dalla mente colla stessa facilità e distinzione che se fosse del pari conforme a realtà. *Che il sole non sorgerà domani* è una proposizione

non meno intelligibile e che non implica più contraddizione dell'affermazione *che esso sorgerà.* Invano tenteremo, dunque, di dimostrare la sua falsità; se essa fosse falsa dimostrativamente, implicherebbe contraddizione e non potrebbe mai esser distintamente concepita dalla mente.

Può essere, dunque, materia degna di attenzione il ricercare quale sia la natura dell'evidenza che ci assicura di una qualsiasi reale esistenza e d'un qualsiasi fatto, al di fuori della presente testimonianza dei sensi o dei ricordi della memoria. Questa parte della filosofia, è facile osservarlo, è stata poco coltivata sia dagli antichi che dai moderni; perciò i nostri dubbi ed errori, nella prosecuzione d'una ricerca così importante, possono essere fra i più scusabili, poiché camminiamo attraverso sentieri così difficili senza guida o direzione alcuna; essi possono perfino mostrarsi utili, col sollecitare l'attenzione e col distruggere quella fede implicita e quella sicurezza che sono il veleno di ogni ragionamento e di ogni libera ricerca. La scoperta di difetti nella filosofia comune, se ve ne sono, non sarà, penso, di scoraggiamento, ma piuttosto di incitamento, come suol avvenire, a tentare qualche cosa che sia più completo e soddisfacente di quanto finora è stato proposto al pubblico.

Tutti i ragionamenti relativi a materie di fatto sembrano fondati sulla relazione di *causa ed effetto.* Soltanto per mezzo di questa relazione possiamo andare al di là dell'evidenza della memoria e dei sensi. Se chiedete ad una persona perché crede a qualche fatto, che non è presente, per esempio che un suo amico si trova in campagna o in Francia, vi darà una ragione; e questa ragione sarà qualche altro fatto, come una lettera ricevuta da parte dell'amico o la conoscenza di sue risoluzioni o promesse precedenti. Un uomo che trovasse un orologio o un'altra macchina in un'isola deserta, concluderebbe che in quell'isola una volta vi sono stati degli uomini. Tutti i ragionamenti riguardanti fatti sono della stessa natura; in essi si suppone sempre che ci sia una connessione fra il fatto presente e quello che da esso viene inferito. Se non ci fosse nulla che li legasse insieme, l'inferenza sarebbe del tutto precaria. L'udire una voce articolata e un discorso

razionale al buio, ci assicura della presenza di qualche persona: perché? perché questi sono gli effetti della struttura della fabbrica umana, strettamente connessi con essa. Se anatomizziamo tutti gli altri ragionamenti di tale natura, troveremo che sono fondati sulla relazione di causa ed effetto e che questa relazione è vicina o remota, diretta o collaterale. Il calore e la luce sono effetti collaterali del fuoco, ed uno di questi effetti può, appunto per questo, essere inferito dall'altro.

Se, dunque, vogliamo metter capo a una spiegazione soddisfacente intorno alla natura dell'evidenza che ci assicura dei fatti, dobbiamo ricercare come arriviamo alla conoscenza di causa ed effetto.

Oserò affermare come proposizione generale che non ammette eccezioni che la conoscenza di questa relazione non si consegue in alcun caso mediante ragionamenti *a priori*; ma nasce interamente dall'esperienza quando troviamo che certi particolari oggetti sono costantemente congiunti tra loro. Presentiamo un oggetto ad una persona di capacità ed abilità razionali forti quanto si voglia; se quell'oggetto le è del tutto nuovo, essa non riuscirà, coll'esame più accurato delle qualità sensibili di esso, a scoprire qualcuna delle sue cause o dei suoi effetti. Adamo, anche se si supponga che le sue facoltà razionali fossero, fin dall'inizio, assolutamente perfette, non avrebbe potuto inferire dalla fluidità e trasparenza dell'acqua che questa lo poteva soffocare, o dalla luce e dal calore del fuoco che questo poteva ridurlo in cenere. Nessun oggetto manifesta, per mezzo delle qualità che appaiono ai sensi, né le cause che lo hanno prodotto, né gli effetti che sorgeranno da esso; né la ragione può mai, senza l'aiuto della esperienza, trarre alcuna inferenza riguardante esistenze reali e materia di fatto.

Questa proposizione *che cause ed effetti si possono scoprire non per mezzo della ragione, ma per mezzo dell'esperienza* sarà ammessa facilmente per quanto riguarda gli oggetti dei quali ricordiamo che in passato ci sono stati del tutto sconosciuti, giacché dobbiamo essere consci dell'assoluta incapacità in cui allora ci trovavamo di predire che cosa

sarebbe venuto da essi. Presentate due pezzi levigati di marmo ad uno che non abbia nemmeno un'infarinatura di filosofia naturale; egli non scoprirà mai che essi aderiranno l'uno all'altro in maniera da richiedere molta forza per separarli in linea retta, mentre oppongono scarsa resistenza ad una pressione laterale. Eventi tali, che hanno poca analogia col comune corso della natura, vengono conosciuti, lo si ammette facilmente, soltanto per mezzo dell'esperienza: né qualcuno immagina che l'esplosione della polvere da sparo o l'attrazione della calamita potrebbero essere scoperte per mezzo di argomenti *a priori*. Allo stesso modo, quando si ritiene che un effetto dipenda da un intricato meccanismo o segreta struttura di parti, non facciamo difficoltà ad attribuire tutta la nostra conoscenza di esso all'esperienza. Chi asserirà di poter dare la ragione ultima per cui il latte o il pane sono nutrimento adatto per un uomo, non per un leone o per una tigre?

La stessa verità però non può apparire, a prima vista, fornita della medesima evidenza in relazione ad eventi che ci siano divenuti familiari fin dal nostro primo apparire al mondo, che abbiano una stretta analogia con l'intero corso della natura e che si ritengano dipendenti dalle semplici qualità degli oggetti, senza alcuna segreta struttura di parti. Noi siamo inclini a pensare che potremmo scoprire questi effetti per mezzo delle semplici operazioni della ragione, senza esperienza. Noi immaginiamo che se fossimo portati all'improvviso in questo mondo, potremmo fin dall'inizio inferire che una palla di bigliardo sarebbe in grado di comunicare movimento ad un'altra in seguito ad impulso; e che non avremmo bisogno di attendere l'evento per pronunciarci con certezza intorno ad esso. È tale l'influsso della consuetudine che questa, dove è più forte, non soltanto nasconde la nostra ignoranza della natura, ma anche cancella se stessa, e sembra che non esista, soltanto perché è presente nel più alto grado. Ma per convincerci che tutte le leggi di natura, e tutte le operazioni dei corpi senza eccezione, vengono conosciute soltanto per mezzo dell'esperienza, basteranno, forse, le seguenti riflessioni. Se vi si presentasse un oggetto, e vi si

chiedesse di pronunciarvi intorno all'effetto che ne risulterà, senza consultare delle osservazioni passate, in quale maniera, vi prego, dovrebbe procedere la mente in una simile operazione? Dovrebbe inventare o immaginare qualche evento, da ascrivere all'oggetto come suo effetto; ed è chiaro che quest'invenzione dovrebb'essere del tutto arbitraria. Non è possibile che la mente trovi mai l'effetto nella supposta causa, nemmeno con l'indagine e con l'esame più accurato, perché l'effetto è totalmente differente dalla causa, e per conseguenza non può venire scoperto in essa. Il movimento nella seconda palla di bigliardo è un fatto del tutto distinto dal movimento nella prima; non c'è nulla che suggerisca nell'uno il più piccolo cenno dell'altro. Una pietra o un pezzo di metallo sollevato in aria e lasciato senza sostegno, immediatamente cade; ma a considerare la materia *a priori*, v'è forse qualcosa che noi si scopra in tale situazione e che possa generare l'idea di un movimento all'ingiù, piuttosto che quella in un movimento all'insù o di qualche altro movimento, nella pietra o nel metallo?

E come la prima immaginazione o invenzione di un particolare effetto, in tutte le operazioni della natura, è arbitraria, se noi non consultiamo l'esperienza, così dobbiamo considerare arbitrario il supposto legame o connessione fra causa ed effetto, che li unisce insieme e rende impossibile che qualche altro effetto possa risultare dall'azione di quella causa. Quando vedo, per esempio, una palla di bigliardo che si muove in linea retta verso un'altra, anche supponendo che il movimento nella seconda palla mi venga accidentalmente suggerito come risultato del loro contatto o impulso, non posso forse io concepire che cento diversi fatti possano egualmente seguire da tale causa? Non potrebbero forse entrambe quelle palle arrestarsi e rimanere in posizione di quiete assoluta? Non potrebbe forse la prima palla tornare indietro in linea retta o rimbalzare dalla seconda in una qualsiasi linea o direzione? Tutte queste supposizioni sono coerenti e concepibili. Perché dovremmo dare la preferenza ad una che non è più coerente o concepibile delle altre? Nessun ragio-

namento *a priori* riuscirà mai a giustificare questa preferenza.

In una parola, dunque, ogni effetto è un evento distinto dalla sua causa. Non potrebbe, dunque, venire scoperto nella causa e la prima invenzione o concezione di esso, *a priori*, deve risultare del tutto arbitraria. Anche dopo che l'evento sia stato suggerito, la congiunzione dell'effetto colla causa apparirà egualmente arbitraria, poiché ci sono sempre molti altri effetti che alla ragione appariranno egualmente del tutto coerenti e naturali. Invano, dunque, pretenderemo di determinare qualche singolo evento, o di inferire qualche causa o qualche effetto, senza l'aiuto dell'osservazione e dell'esperienza.

Di qui possiamo scoprire la ragione del fatto che i filosofi ragionevoli e modesti non hanno mai preteso di stabilire la causa ultima di qualche operazione della natura, o di mostrare distintamente l'azione del potere che produce qualche singolo effetto dell'universo. Si ammette che il massimo sforzo della ragione umana è quello di ridurre i princìpi che producono i fenomeni della natura ad una maggiore semplicità, e di risolvere i molti effetti particolari in poche cause generali, per mezzo di ragionamenti desunti dall'analogia, dalla esperienza e dall'osservazione. Ma quanto alle cause generali, invano ci sforzeremmo di scoprirle; né riusciremo mai a rimanere soddisfatti di qualche particolare spiegazione che le riguardi. Queste sorgenti ultime e i princìpi sono del tutto preclusi all'attenzione ed alla ricerca umane. L'elasticità, la gravità, la coesione delle parti, la comunicazione del movimento per impulso: queste sono probabilmente le cause ultime e i princìpi che noi si possa mai scoprire in natura; e possiamo considerarci abbastanza contenti se, per mezzo di ricerche e ragionamenti accurati, ci è possibile seguire lo sviluppo di fenomeni particolari fino a quei princìpi generali o fino alle loro vicinanze. La più perfetta filosofia della natura non fa che rinviare la nostra ignoranza un po' più lontano, come, forse, la più perfetta filosofia morale o metafisica serve soltanto a scoprirne più larga parte. Così l'osservazione della cecità e della debolezza umana è

il risultato di ogni filosofia e ci imbattiamo in essa ad ogni svolta, a dispetto dei nostri tentativi di sfuggirla e di schivarla.

Nemmeno la geometria, se portata in aiuto della filosofia della natura, sarebbe mai in grado di rimediare a questo difetto o condurci entro la conoscenza di cause ultime, per mezzo di tutto quel rigore di ragionamento per il quale va così giustamente famosa. Ogni scienza in cui han parte le matematiche procede in base alla supposizione che la natura stabilisce certe leggi nelle sue operazioni; ed i ragionamenti astratti si adoperano sia per aiutare l'esperienza nella scoperta di quelle leggi, sia per determinare la loro influenza in casi particolari, quando essa dipende da un grado preciso di distanza e di quantità. Così, v'è una legge del movimento, scoperta per mezzo dell'esperienza, secondo la quale il momento o forza d'un corpo in movimento è uguale alla proporzione composta della sua massa e della sua velocità; per conseguenza, una piccola forza può rimuovere il più grande ostacolo o sollevare i pesi più grandi, se, con qualche artificio o congegno, possiamo aumentare la sua velocità fino a farne una forza soverchiante rispetto alle resistenze antagoniste. La geometria ci aiuta nell'applicazione di questa legge, fornendoci le esatte dimensioni di tutte le parti e di tutte le figure che possano entrare in una qualche specie di congegno; ma la scoperta della legge è dovuta tuttavia soltanto all'esperienza e tutti i ragionamenti astratti del mondo non potrebbero mai farci avanzare d'un passo verso la sua conoscenza. Quando ragioniamo *a priori* e prendiamo solo a considerare un oggetto o una causa, come appare alla mente, indipendentemente da qualsiasi osservazione, esso non potrebbe mai suggerirci la nozione di un oggetto distinto, quale suo effetto; molto meno potrebbe mostrarci la connessione inseparabile ed inviolabile fra causa ed effetto. Un uomo dovrebbe essere molto sagace per poter scoprire per mezzo del ragionamento che il cristallo è l'effetto del calore, ed il ghiaccio del freddo, senza aver avuto precedentemente conoscenza delle operazioni di queste qualità.

PARTE SECONDA

Ma non abbiamo ancora dato una risposta soddisfacente alla questione prima proposta. Ogni soluzione fa nascere ancora una nuova questione difficile come la precedente e ci spinge ad ulteriori ricerche. Se si chiede: *qual è la natura di tutti i ragionamenti riguardanti materie di fatto?* la risposta adatta sembra sia questa: che essi sono fondati sulla relazione di causa ed effetto. Quando si torna a chiedere: *qual è il fondamento di tutti i ragionamenti e di tutte le conclusioni concernenti questa relazione?* si può rispondere con una sola parola: l'esperienza. Ma se, spinti ancora dall'inclinazione alla ricerca, domandiamo: *qual è il fondamento di tutte le conclusioni derivate dall'esperienza?* ecco una nuova questione, che può essere di soluzione e di spiegazione più difficili. I filosofi che si danno aria di superiore saggezza e di sufficienza si trovano a mal partito quando incontrano persone inclini all'indagine che li scacciano da ogni angolo in cui cerchino di riparare, e che son sicure alla fine di stringerli in qualche pericoloso dilemma. Il miglior espediente per prevenire quest'imbarazzo, è di essere modesti nelle nostre pretese ed anche di scoprire noi stessi la difficoltà, prima che ci venga opposta dagli altri. In questo modo, possiamo dalla nostra genuina ignoranza cavare una sorta di merito.

Mi limiterò in questa sezione ad un compito facile, accontentandomi solo di dare una risposta negativa alla questione proposta. Dico, dunque, che anche dopo che abbiamo esperienza delle operazioni di causa ed effetto, le conclusioni che ricaviamo da tale esperienza *non* sono fondate sul ragionamento, o su qualche procedimento dell'intelletto. Dobbiamo cercare di spiegare e di difendere questa risposta.

Si deve certamente ammettere che la natura ci ha tenuti a grande distanza da tutti i suoi segreti e ci ha concesso soltanto la conoscenza di poche superficiali qualità degli oggetti, mentre ci nasconde quei poteri e princìpi dai quali dipende interamente il loro influsso. I sensi ci informano del

colore, del peso e della solidità del pane: ma né i sensi né la ragione ci possono mai informare di quelle qualità che lo rendono adatto per il nutrimento ed il sostentamento del corpo umano. La vista o il tatto ci forniscono un'idea del movimento attuale dei corpi; ma quanto a quella meravigliosa forza o potere che sarebbe in grado di mandare avanti per sempre in un continuo mutamento di posto un corpo in movimento e che i corpi non perdono mai se non comunicandola ad altri, non possiamo formarcene la più lontana idea. Ma nonostante quest'ignoranza dei poteri [1] e dei princìpi della natura, noi presumiamo sempre, quando vediamo qualità sensibili simili, che abbiano poteri segreti simili, ed attendiamo che effetti simili a quelli che abbiamo sperimentato derivino da essi. Se ci venisse presentato un corpo di colore e solidità simili a quelle del pane che abbiamo precedentemente mangiato, non esiteremmo a ripetere l'esperimento ed a prevedere, con certezza, un simile nutrimento e sostentamento. Questo è dunque il processo della mente o pensiero, di cui vorrei conoscere il fondamento. Da tutte le parti si ammette che non si conosce la connessione fra le qualità sensibili ed i poteri segreti e conseguentemente che la mente non è spinta a formare tale conclusione intorno alla loro costante e regolare congiunzione in base a qualche conoscenza della sua natura. Quanto alla *esperienza* passata, si può ammettere che dia un'informazione *diretta* e *certa* soltanto di quei precisi oggetti e per quel preciso periodo di tempo che son caduti sotto la sua sicura conoscenza; ma perché questa esperienza dovrebbe venir estesa al futuro e ad altri oggetti, i quali, per quanto ne sappiamo, possono essere simili solo in apparenza? questa è la questione principale su cui vorrei insistere. Il pane, che ho mangiato in passato, mi ha nutrito; cioè, un corpo fornito di quelle determinate qualità sensibili era, in quel tempo, fornito di quei

[1] La parola *potere* è qui usata in un senso largo e popolare. Una più accurata spiegazione di essa conferirebbe ulteriore evidenza a quest'argomento. Vedi sezione VII. [Questa nota fu aggiunta nella edizione F.]

determinati poteri segreti; ma ne segue forse che altro pane deve egualmente nutrirmi in un altro tempo e che qualità sensibili simili debbono sempre essere accompagnate da poteri segreti simili? La conseguenza non sembra in alcun modo necessaria. Ma almeno, si deve riconoscere che qui c'è una conseguenza tratta dalla mente, che si è fatto un certo passo, un processo di pensiero ed un'inferenza che ha bisogno d'essere spiegata. Queste due proposizioni sono ben lontane dall'essere identiche: *Ho trovato che quel determinato oggetto è stato sempre seguito da quel determinato effetto*; e: *Prevedo che altri oggetti che sono, in apparenza, simili, saranno seguiti da effetti simili.* Io concederò, se vi piace, che l'una proposizione può giustamente venire inferita dall'altra; di fatto so che viene sempre inferita. Ma se voi insistete che l'inferenza è fatta di una catena di ragionamento, io vi prego di mostrare questo ragionamento. La connessione fra queste proposizioni non è intuitiva. Ci vuole un medio, che metta la mente in grado di trarre tale inferenza, se realmente essa vien tratta per mezzo di ragionamento e di argomentazione. Quale sia questo medio, lo confesso, oltrepassa la mia comprensione; lo debbono mostrare appunto coloro i quali affermano che esso realmente esiste e che è l'origine di tutte le nostre conclusioni riguardanti materie di fatto.

Quest'argomento negativo diverrà certo, col tempo, del tutto convincente, se molti filosofi sagaci ed abili volgeranno le loro ricerche su questa via e se nessuno riuscirà a scoprire qualche proposizione che connetta le due proposizioni in questione o qualche passaggio intermedio che assecondi l'intelletto nella sua conclusione. Ma la questione è, per ora, nuova ed il lettore non può fidarsi della sua stessa penetrazione al punto da concludere che, poiché un argomento sfugge alla sua ricerca, vuol dire che esso realmente non esiste. Per questa ragione può esser necessario che si intraprenda un lavoro più difficile e che, passando in rassegna tutte le branche della conoscenza umana, si cerchi di mostrare che nessuna di esse può offrirci un simile argomento.

Tutti i ragionamenti si possono dividere in due specie,

cioè in ragionamenti dimostrativi o concernenti relazioni fra idee, e ragionamenti morali [2] concernenti materia di fatto e di esistenza. Pare evidente che nel nostro caso non vi sono argomenti dimostrativi, poiché non implica contraddizione che il corso della natura possa cambiare, o che un oggetto, apparentemente simile a quelli che abbiamo già sperimentato, possa esser seguito da effetti differenti o contrari. Non posso forse chiaramente e distintamente concepire che un corpo, che cade dalle nubi e che sotto tutti gli altri riguardi assomiglia a neve, abbia gusto di sale o si presenti al tatto caldo come fuoco? V'è forse una proposizione più intelligibile di quella che afferma che tutti gli alberi fioriranno in dicembre ed in gennaio, e si spoglieranno in maggio ed in giugno? Ora tutto ciò che è intelligibile e può essere distintamente concepito, non implica contraddizione e non può essere provato falso da alcun argomento dimostrativo né da alcun astratto ragionamento *a priori.*

Se noi pertanto siamo obbligati per mezzo di argomenti a fidarci della passata esperienza ed a farla criterio del giudizio futuro, questi argomenti debbono esser soltanto probabili o tali da riguardare fatti e reali esistenze, secondo la divisione più sopra ricordata. Ma che non c'è un argomento di questa specie deve risultare chiaro, se si accetta per valida e soddisfacente la nostra spiegazione di questa specie di ragionamenti. Abbiamo detto che tutti gli argomenti riguardanti l'esistenza sono fondati sulla relazione di causa ed effetto; che la conoscenza di questa relazione deriva completamente dall'esperienza; e che tutte le nostre conclusioni intorno all'esperienza si fondano sulla supposizione che il futuro sarà conforme al passato. Perciò, cercare la prova di quest'ultima supposizione in argomenti probabili, o in argomenti relativi all'esistenza, è evidentemente muoversi in un circolo ed accettare come sicuro proprio quello che è il punto in questione.

In realtà, tutti gli argomenti tratti dall'esperienza sono fondati sulla somiglianza che scopriamo fra gli oggetti della

[2] [(Ed. E-F, t) « morali o probabili ».]

natura e dalla quale siamo indotti ad attenderci effetti simili a quelli che abbiam visto seguire a tali oggetti. E sebbene nessuno che non sia un pazzo o un mentecatto avrà mai la pretesa di porre in discussione l'autorità dell'esperienza, o di rigettare questa grande guida della vita umana, può certamente esser consentito ad un filosofo di mostrarsi tanto curioso da sottoporre almeno ad esame il principio della natura umana che conferisce questa potente autorità all'esperienza e che ci fa trarre vantaggio dalla somiglianza che la natura ha posto tra oggetti differenti. Da cause che ci appaiono *simili* attendiamo effetti simili; questa è la somma di tutte le nostre conclusioni sull'esperienza. Ora pare evidente che, se questa conclusione fosse formata per mezzo della ragione, sarebbe tanto perfetta fin dall'inizio e sulla base di un solo caso quanto dopo un lungo corso di esperienza. Ma il caso è ben diverso. Niente è così simile come le uova; eppure nessuno, sulla base di questa apparente somiglianza, si aspetta lo stesso gusto e sapore in tutte. È solo dopo un lungo corso di esperimenti uniformi d'una certa specie, che raggiungiamo una fiducia ed una sicurezza stabili riguardo ad un determinato fatto. Ora dov'è quel processo di ragionamento che, da un caso, trae una conclusione così diversa da quella che inferisce da cento casi i quali non sono in alcun modo diversi da quello singolo? Propongo questa questione sia per desiderio di essere informato, sia con l'intenzione di suscitare difficoltà. Io non riesco a trovare, non riesco ad immaginare un tale ragionamento. Ma conservo la mente ancora aperta all'insegnamento altrui, se qualcuno si degnerà di comunicarmelo.

Se si dicesse che da un numero di esperimenti uniformi noi *inferiamo* una connessione fra le qualità sensibili ed i poteri segreti, confesso che questa mi pare la stessa difficoltà, espressa in termini diversi. Ritorna ancora la questione: su quale corso di argomentazione è fondata questa *inferenza*? Dov'è il medio, dove sono le idee interposte che congiungono proposizioni tanto distanti l'una dall'altra? Si è detto che il colore, la solidità e le altre qualità sensibili del pane non si vede che, per se stesse, abbiano qualche con-

nessione coi poteri segreti del nutrimento e del sostentamento. Infatti, altrimenti, potremmo inferire questi segreti poteri fin dal primo apparire delle qualità sensibili, senza l'aiuto dell'esperienza; contrariamente a quanto ritengono tutti i filosofi e contrariamente al semplice dato di fatto. Ecco, dunque, il nostro naturale stato d'ignoranza riguardo ai poteri ed all'influsso di tutti gli oggetti; come vi pone rimedio l'esperienza? Essa ci mostra soltanto un numero di effetti uniformi, risultanti da certi oggetti, e ci insegna che quei particolari oggetti, in quel determinato tempo, erano dotati di tali poteri e forze. Quando ci si presenta un nuovo oggetto, dotato di qualità sensibili simili, noi ci attendiamo poteri e forze simili e prevediamo un simile effetto. Da un corpo di colore e di solidità simili a quelli del pane, ci aspettiamo nutrimento e sostentamento simili. Ma questo è certamente un passo o avanzamento della mente, che ha bisogno d'essere spiegato. Quando uno dice: *Io ho trovato, in tutti i casi passati, queste qualità sensibili congiunte con questi poteri segreti*; e quando dice: *Qualità sensibili simili saranno sempre congiunte con poteri segreti simili*, non è colpevole di tautologia, né queste proposizioni sono le stesse sotto qualche riguardo. Voi dite che una delle proposizioni è un'inferenza dall'altra. Ma dovete ammettere che l'inferenza non è intuitiva, né dimostrativa; allora, di che natura è? Dire che è sperimentale, è un riportare la questione al punto di partenza. Infatti tutte le inferenze dall'esperienza suppongono, come loro fondamento, che il futuro assomiglierà al passato e che poteri simili saranno congiunti con qualità sensibili simili. Se vi fosse qualche sospetto che il corso della natura potesse cambiare, e che il passato potesse non servire di regola per il futuro, l'intera esperienza diventerebbe inutile e non potrebbe dare origine a inferenze o conclusioni. È, dunque, impossibile che argomenti ricavati dall'esperienza possano provare questa somiglianza del passato col futuro, poiché tutti questi argomenti sono fondati appunto sulla supposizione di tale somiglianza. Ammettiamo pure che il corso delle cose sia stato finora sempre così regolare; questo solo, senza qualche argomento o inferenza nuovi,

non prova che, per il futuro, continuerà così. Pretendete invano di aver imparato a conoscere la natura dei corpi dalla vostra esperienza passata; la loro natura segreta, e per conseguenza tutti i loro effetti e la loro influenza, possono cambiare, senza che si verifichi alcun cambiamento nelle loro qualità sensibili. Ciò accade a volte e riguardo a certi oggetti; perché non potrebbe accadere sempre e riguardo a tutti gli oggetti? Quale logica, quale processo di argomentazione vi assicura contro questa supposizione? La pratica che ho, voi rispondete, confuta i miei dubbi. Ma voi fraintendete il tenore della questione che pongo. Come uomo che agisce, io sono pienamente soddisfatto dell'argomento; ma come filosofo, che partecipa in qualche modo al desiderio del sapere, per non dire a scetticismo, ho bisogno di conoscere il fondamento di questa inferenza. Nessuna lettura, nessuna ricerca è riuscita finora a rimuovere la mia difficoltà o a lasciarmi soddisfatto in materia di tanta importanza. Posso forse far qualche cosa di meglio che proporre la difficoltà al pubblico, sebbene io abbia scarsa speranza di conseguire una soluzione? Quanto meno, per questa via, diventeremo avvertiti della nostra ignoranza, anche se non aumenteremo la nostra conoscenza.

Debbo convenire che è colpevole di arroganza imperdonabile colui che conclude che un argomento non esiste realmente, per il fatto che è sfuggito alla sua ricerca. Debbo convenire del pari che, se anche tutti i dotti per parecchie età si fossero occupati in ricerche intorno a qualche soggetto senza trarne alcun frutto, potrebbe essere ancora forse avventato il concludere positivamente che, dunque, quel soggetto deve superare l'intera comprensione umana. Anche se esaminiamo tutte le fonti della nostra conoscenza e concludiamo che esse sono inadatte per tale soggetto, può rimanere ancora un sospetto che la enumerazione non sia completa o che l'esame non sia accurato. Ma riguardo al soggetto che ci occupa, vi sono delle considerazioni che sembrano allontanare del tutto quest'accusa di arroganza o questo sospetto di errore.

È certo che i contadini più ignoranti ed ottusi, e perfino

i bambini e perfino gli animali irragionevoli, progrediscono per mezzo dell'esperienza ed imparano a conoscere le qualità degli oggetti di natura, osservando gli effetti che da essi derivano. Quando un bambino ha provato la sensazione di dolore a toccare la fiamma d'una candela, egli starà attento a non accostare la mano a qualche candela; ma si aspetterà un effetto simile da una causa che è simile nelle sue qualità sensibili e nell'apparenza. Se voi affermate, perciò, che l'intelletto del bambino è spinto a questa conclusione da qualche processo di argomentazione o di ragionamento, io posso a ragione chiedervi di mostrare quell'argomento; né voi potete avere alcuna pretesa di respingere una domanda così giusta. Non potete dire che l'argomento è astruso e che è possibile che sfugga alla vostra ricerca, dal momento che ammettete che esso è accessibile alla capacità di un bambino. Se, pertanto, esitate un momento, o se, dopo aver riflettuto, mettete avanti qualche argomento intricato o profondo, voi, in qualche modo, date per perduta la partita e riconoscete che non è il ragionamento che ci spinge a supporre che il passato renda simile a sé il futuro e che ci costringa ad attenderci effetti simili da cause che sono, all'apparenza, simili. Questa è la proposizione che io volevo fissare in questa sezione. Se ho ragione, non pretendo di aver fatto qualche grande scoperta. Se poi ho torto, devo riconoscere io stesso d'essere in verità uno studioso molto tardo, dal momento che non riesco ora a scoprire un argomento che, a quanto sembra, mi era del tutto familiare molto prima che uscissi dalla culla.

SEZIONE QUINTA

SOLUZIONE SCETTICA DI QUESTI DUBBI

PARTE PRIMA

La passione per la filosofia, come quella per la religione, sembra soggetta a questo inconveniente che, sebbene essa tenda alla correzione dei costumi e all'eliminazione dei vizi, può servire, se usata in modo imprudente, soltanto a nutrire un'inclinazione predominante ed a spingere la mente, con più determinata risoluzione, verso quella parte che già la attira anche troppo per propensione e tendenza del temperamento naturale. È certo che, mentre aspiriamo alla magnanima fermezza del sapiente e del filosofo e cerchiamo di racchiudere i nostri piaceri del tutto dentro le nostre menti, possiamo finire per rendere la nostra filosofia come quella di Epitteto e degli altri stoici, soltanto un più raffinato sistema di egoismo, per indurre noi stessi con buone ragioni a lasciare ogni virtù, come ogni godimento sociale. Mentre studiamo con attenzione la vanità della vita umana, e volgiamo tutti i pensieri alla natura vuota ed effimera delle ricchezze e degli onori, forse non facciamo che lusingare senza sosta la nostra indolenza naturale, la quale, odiando il trambusto del mondo ed il lavoro aspro ed estenuante degli affari, cerca un pretesto ragionevole per darsi una piena ed incontrollata indulgenza. C'è, tuttavia, una specie di filosofia che sembra poco soggetta a quest'inconveniente e ciò perché non si accorda con alcuna disordinata passione della mente umana, né può mescolarsi con qualche affezione o propen-

sione naturale; è la filosofia accademica o scettica. Gli accademici parlano sempre di dubbio e di sospensione del giudizio, di pericolo delle determinazioni affrettate, di limitazione in confini molto stretti per le ricerche dell'intelletto, e di rinuncia a tutte le speculazioni che non rientrano nei limiti della vita comune e della comune attività. Nulla, pertanto, può essere più contrario di una simile filosofia alla supina indolenza della mente, alla sua avventata arroganza, alle sue altere pretese ed alla sua credulità superstiziosa. Essa mortifica tutte le passioni, all'infuori dell'amore per la verità; e questa passione non è né può essere spinta ad un grado troppo elevato. Sorprende, perciò, che questa filosofia, che in quasi tutti i casi, dev'essere innocua e innocente, sia soggetto di tanti rimproveri e maldicenze senza fondamento. Ma, forse, proprio la circostanza che la rende così innocente è quella che principalmente la espone all'odio ed al risentimento pubblici. Poiché non solletica passioni sregolate, guadagna scarsi partigiani; e poiché si oppone a tanti vizi e follie, solleva contro di sé abbondanza di nemici, che la stigmatizzano come libertina, profana ed irreligiosa.

Né dobbiamo temere che questa filosofia, mentre si sforza di limitare le ricerche alla vita comune, venga minando i ragionamenti della vita comune, e spinga i suoi dubbi tanto oltre da distruggere ogni azione, così come ogni speculazione. La natura conserverà sempre i suoi diritti, e prevarrà alla fine su qualsiasi ragionamento astratto, qualunque esso sia. Per quanto noi concludiamo, per esempio, come nella sezione precedente, che, in tutti i ragionamenti derivanti dall'esperienza, c'è un passo compiuto dalla mente che non è sorretto da alcun argomento o processo dell'intelletto, non c'è pericolo che questi ragionamenti, dai quali dipende quasi l'intera conoscenza, vengano intaccati da una simile scoperta. Se la mente non è costretta a compiere questo passo da argomenti, dev'essere indotta a tanto da qualche altro principio di eguale peso ed autorità; e questo principio manterrà la sua influenza finché non cambierà la natura umana. Che cosa sia questo principio può essere certamente cosa degna delle fatiche della ricerca.

Supponete che una persona, sebbene dotata delle più robuste capacità di ragionamento e di riflessione, venga portata all'improvviso in questo mondo; essa osserverebbe certo immediatamente una continua successione di oggetti, un fatto dopo l'altro; ma non riuscirebbe a scoprire qualche cosa di più. Sulle prime non riuscirebbe, con qualche ragionamento, a conseguire l'idea di causa ed effetto, poiché i poteri particolari, dai quali vengono compiute tutte le operazioni della natura, non appaiono mai ai sensi; né è ragionevole concludere, soltanto perché un avvenimento, in un caso, ne precede un altro, che perciò uno è la causa e l'altro è l'effetto. La loro congiunzione può essere arbitraria e casuale. Può non esserci alcuna ragione per inferire l'esistenza dell'uno dall'apparire dell'altro. In una parola, una tale persona, senza maggiore esperienza, non potrebbe mai adoperare la sua congettura o il suo ragionamento intorno a qualche questione di fatto né potrebbe esser sicura di qualche cosa all'infuori di ciò che è immediatamente presente alla sua memoria ed ai suoi sensi.

Supponete, ancora, che essa abbia acquisito maggiore esperienza e che abbia vissuto così a lungo nel mondo da aver osservato oggetti o avvenimenti familiari che sono costantemente congiunti insieme; qual è la conseguenza di quest'esperienza? Quella persona inferisce immediatamente l'esistenza di un oggetto dall'apparire dell'altro. Finora essa non ha acquisito, con tutta la sua esperienza, alcuna idea o conoscenza del potere segreto con cui l'un oggetto produce l'altro; né è che essa sia costretta a trarre quest'inferenza da qualche processo di ragionamento. Ma tuttavia essa si trova costretta a trarla; e anche se fosse convinta che il suo intelletto non ha alcuna parte nell'operazione, continuerebbe egualmente nello stesso corso di pensiero. V'è qualche altro principio che la costringe a formare una tale conclusione.

Questo principio è la *consuetudine* o *abitudine*. Infatti ovunque la ripetizione di qualche atto od operazione particolare produce una inclinazione a ripetere lo stesso atto o la stessa operazione, senza la spinta di qualche ragionamento o

processo dell'intelletto, noi diciamo sempre che questa inclinazione è l'effetto della *consuetudine*. Adoperando questa parola, non pretendiamo d'aver dato la ragione ultima di tale inclinazione. Noi non facciamo che indicare la presenza di un principio della natura umana, che è universalmente riconosciuto e che è molto noto nei suoi effetti. Forse non possiamo spingere più oltre le nostre ricerche, o pretendere di dare la causa di questa causa; ma dobbiamo contentarci di essa come del principio ultimo che noi possiamo indicare di tutte le conclusioni derivate dall'esperienza. È soddisfazione sufficiente che ci sia possibile giungere a tanta distanza, senza che ci si affligga della ristrettezza delle nostre facoltà perché esse non ci condurranno più avanti. È certo che, quanto meno, noi qui mettiamo avanti una proposizione molto intelligibile, se non vera, quando affermiamo che, in seguito alla costante congiunzione di due oggetti — calore e fiamma, per esempio, peso e solidità — noi siamo costretti, dalla consuetudine soltanto, ad aspettarci l'uno in derivazione dell'apparire dell'altro. Quest'ipotesi sembra anche la sola che spieghi la difficoltà, perché noi traiamo da un centinaio di casi un'inferenza che non riusciamo a trarre da un solo caso, il quale non è, sotto alcun riguardo, differente da quelli. La ragione è incapace di un passaggio del genere. Le conclusioni che essa trae dalla considerazione di un cerchio sono le stesse che formerebbe osservando tutti i cerchi dell'universo. Ma nessuno, avendo visto soltanto un corpo muoversi dopo esser stato spinto da un altro, inferirebbe che ogni altro corpo si muoverà dopo un simile impulso. Tutte le inferenze dall'esperienza, dunque, sono effetti di consuetudine, non di ragionamento [1].

[1] Nulla è più abituale, in scrittori anche di soggetti *morali, politici* o *fisici*, del distinguere fra *ragione* ed *esperienza* e del supporre che le rispettive specie di argomentazione siano del tutto diverse l'una dall'altra. Le prime vengono prese per il semplice risultato delle nostre facoltà intellettive le quali, considerando *a priori* la natura delle cose ed esaminando gli effetti che debbono seguire dalle loro operazioni, stabiliscono princìpi particolari di scienza e di filosofia. Le seconde si ammette che derivino interamente dal senso e dall'osserva-

La consuetudine, dunque, è la grande guida della vita umana. È questo quell'unico principio che ci rende utile l'esperienza e che ci fa attendere, per il futuro, un seguito di avvenimenti simile a quello che ci si è presentato nel passato. Senza l'influsso della consuetudine saremmo del tutto ignoranti di ogni materia di fatto all'infuori di ciò che è immediatamente presente alla memoria ed ai sensi. Noi non saremmo mai in grado di adattare i mezzi ai fini, o di usare i nostri poteri naturali nella produzione di qualche effetto. Si avrebbe la fine, nello stesso tempo, di ogni azione, come anche della parte principale della speculazione.

zione, per mezzo dei quali apprendiamo quello che attualmente è risultato dall'operazione di oggetti particolari e siamo quindi in grado di inferire ciò che, per il futuro, deriverà da essi. Così, ad esempio, le limitazioni e restrizioni del governo civile ed una costituzione legale possono essere difesi sia in base alla *ragione* la quale, riflettendo sulla grande debolezza e corruzione della natura umana, insegna che di nessun uomo ci si può sicuramente fidare quando possieda autorità illimitata, sia in base all'*esperienza* ed alla storia le quali ci informano degli enormi abusi che l'ambizione ha fatto, in ogni età e paese, d'una fiducia così imprudente.

La stessa distinzione fra ragione ed esperienza viene mantenuta in tutte le deliberazioni riguardanti la condotta della vita; infatti l'uomo di Stato, il generale, il fisico e il mercante, quando sono sperimentati, raccolgono fiducia e seguito, mentre il novizio senza pratica, dotato di qualsivoglia talento naturale, viene disprezzato e trascurato. Sebbene si ammetta che la ragione può formare congetture molto plausibili riguardo alle conseguenze d'una determinata condotta in date circostanze, si ritiene anche che essa sia imperfetta senza l'aiuto dell'esperienza, la quale soltanto è in grado di dare stabilità e certezza alle massime, derivate dallo studio e dalla riflessione.

Ma per quanto questa distinzione sia così universalmente ammessa, nelle vicende sia della vita attiva come di quella speculativa, non esiterò a dichiarare che essa è, in fondo, erronea, e quanto meno superficiale.

Se esaminiamo gli argomenti che, in qualcuna delle scienze sopra ricordate, si ritiene che siano semplici effetti di ragionamento e di riflessione, si troverà che finiscono, quanto meno, in qualche principio e conclusione generale, per il quale non possiamo addurre alcuna ragione all'infuori dell'osservazione e dell'esperienza. L'unica differenza fra questi e le massime che volgarmente si considerano risultato di pura esperienza è che i primi non possono essere stabiliti senza qual-

Ma qui può esser opportuno notare che, sebbene le conclusioni ricavate dall'esperienza ci conducano al di là della memoria e dei sensi, e ci assicurino di stati di fatto che sono avvenuti nei luoghi più distanti e nelle età più remote, tuttavia qualche fatto deve sempre esser presente ai sensi o alla memoria, perché da esso noi possiamo dapprima muovere nel trarre le conclusioni. Un uomo, che trovasse in un paese deserto i resti di un edificio pomposo, concluderebbe che quel paese fu, in tempi remoti, coltivato da abitanti

che processo di pensiero e qualche riflessione su ciò che abbiamo osservato con l'intento di distinguere le circostanze e di indicarne le conseguenze, mentre nelle seconde l'avvenimento di cui si è fatta esperienza è esattamente e del tutto familiare a quello che inferiamo come risultato d'una situazione particolare. La storia di un Tiberio o di un Nerone ci fa temere una simile tirannia, qualora i nostri monarchi fossero liberi dai vincoli delle leggi e dei parlamenti; ma l'osservazione d'una frode o d'una crudeltà nella vita privata è sufficiente, con l'aiuto d'un minimo di riflessione, a darci la stessa apprensione; infatti essa serve come un esempio della generale corruzione della natura umana e ci mostra il pericolo al quale dobbiamo andare incontro se riponiamo una totale fiducia nel genere umano. In entrambi i casi, è l'esperienza che costituisce il fondamento ultimo dell'inferenza e della conclusione.

Non c'è uomo così giovane ed inesperto che non abbia formato, sulla base dell'osservazione, molte massime generali e giuste riguardo agli affari umani e alla condotta della vita; ma bisogna riconoscere che, quando una persona arrivi a metterle in pratica, sarà estremamente soggetta ad errore, finché il tempo ed un'esperienza più lunga non allarghino queste massime e non insegnino all'interessato a farne un uso ed un'applicazione appropriati. In ogni situazione o evenienza, vi sono molte circostanze particolari e apparentemente minute, che l'uomo di maggior talento, sulle prime, ha inclinazione a trascurare sebbene la giustezza delle sue conclusioni e conseguentemente la prudenza della sua condotta ne dipendano interamente. Per non dire che, per un giovane principiante, le osservazioni e le massime generali non sempre si presentano in occasioni adatte né possono venire immediatamente applicate colla dovuta calma e distinzione. La verità è che un ragionatore senza esperienza non potrebbe essere affatto ragionatore, se fosse assolutamente senza esperienza; e quando riferiamo tale caratteristica a qualcuno, l'intendiamo solo in un senso comparativo, e riteniamo che egli sia in possesso di esperienza, in un grado più o meno imperfetto.

inciviliti; ma se nulla del genere gli si presentasse, non potrebbe mai trarre una simile inferenza. Noi impariamo a conoscere gli avvenimenti delle prime età in base alla storia; ma allora dobbiamo leggere attentamente i volumi nei quali è contenuta questa materia, e di là far risalire le nostre inferenze da una testimonianza all'altra fino ad arrivare ai testimoni oculari ed a coloro che furono presenti a quei lontani avvenimenti. In una parola, se non prendessimo le mosse da qualche fatto, presente alla memoria o ai sensi, i nostri ragionamenti risulterebbero meramente ipotetici; e per quanto ogni singolo anello della catena fosse legato con ciascun altro, l'intera catena di inferenze non avrebbe nulla su cui poggiare, né potremmo mai, con tali mezzi, arrivare alla conoscenza di qualche esistenza reale. Se domando perché credete in qualche determinato fatto di cui state parlando, dovete dirmi qualche ragione; e questa ragione sarà qualche altro fatto, connesso con quello. Ma poiché non potete procedere a questo modo, *in infinitum*, dovete per ultimo metter capo a qualche fatto, che è presente alla vostra memoria o ai vostri sensi; oppure dovete ammettere che la vostra credenza è completamente senza fondamento.

Qual è, dunque, la conclusione di tutta la questione? È una conclusione semplice, per quanto, bisogna ammetterlo, del tutto remota dalle comuni teorie filosofiche. Ogni credenza in questioni di fatto o in reali esistenze è derivata soltanto da qualche oggetto, presente alla memoria o ai sensi, e da una congiunzione derivante da consuetudine fra quello e qualche altro oggetto. In altre parole: avendo trovato, in molti casi, che alcune coppie di oggetti, — fiamma e calore, neve e freddo — sono sempre state congiunte insieme; se una fiamma o della neve si presentano di nuovo ai sensi, la mente è portata dalla consuetudine ad aspettarsi caldo o freddo, ed a *credere* che tale qualità esiste e che si manifesterà a un ulteriore avvicinamento. Questa credenza è il risultato necessario del fatto che la mente si trova in tali circostanze. È un'operazione dell'anima che, quando noi ci troviamo in queste condizioni, è inevitabile come il sentire la passione dell'amore, quando riceviamo dei benefici, o la

passione dell'odio quando veniamo ingiuriati. Tutte queste operazioni sono specie di istinti naturali, che nessun ragionamento o processo di pensiero e di intelletto sono in grado né di produrre, né di impedire.

A questo punto, ci sarebbe senz'altro permesso di sospendere le nostre ricerche filosofiche. Nella maggior parte delle questioni non possiamo fare un solo passo di più; ed in tutte le questioni dobbiamo metter capo a questo punto, dopo la maggior parte delle nostre incessanti e diligenti ricerche. Tuttavia la curiosità ci verrà perdonata, e forse verrà lodata, se ci condurrà a ricerche ulteriori e se ci farà esaminare più attentamente la natura di questa *credenza*, e della *congiunzione derivante da consuetudine* da cui procede. In tal modo, possiamo imbatterci in qualche spiegazione ed analogia che darà soddisfazione almeno a chi ama le scienze astratte e si diletta di speculazioni, che, per quanto diligenti, conservano ancora qualche parte di dubbio e di incertezza. Quanto ai lettori di diverso gusto la seconda parte di questa sezione non è pensata per loro e le ricerche che la seguono possono esser comprese, anche se la si tralascia.

PARTE SECONDA

Niente è più libero dell'immaginazione dell'uomo; e per quanto essa non possa andare al di là dell'originale deposito di idee che son fornite dai sensi interni ed esterni, ha un potere illimitato di mescolare, comporre, separare e dividere queste idee, in tutte le varietà di invenzione e di visione. Essa può inventare un seguito di avvenimenti, con tutta l'apparenza della realtà, attribuire ad esso un tempo ed un luogo determinati, concepirlo come esistente, e dipingerlo fuori di sé con tutte le circostanze che appartengono a qualsiasi fatto storico cui crede colla massima certezza. In che consiste, dunque, la differenza fra tale invenzione e la credenza? Essa non si trova soltanto in qualche particolare idea, che sia annessa alla concezione in modo da determinare il nostro assenso e che manchi ad ogni invenzione. Dal

momento che la mente ha autorità su tutte le sue idee, potrebbe volontariamente annettere questa particolare idea a qualsiasi invenzione, e conseguentemente riuscire a credere a qualunque cosa le piacesse, contro quanto ci attesta l'esperienza quotidiana. Nel nostro concepire, possiamo congiungere la testa di un uomo al corpo d'un cavallo; ma non è in nostro potere di credere che un simile animale sia realmente esistito.

Ne segue, dunque, che la differenza fra l'*invenzione* e la *credenza* consiste in qualche sentimento o sensazione, che è connessa alla seconda e non alla prima e che non dipende dalla volontà, né può perciò esser comandata a piacere. Essa deve esser promossa dalla natura, come tutti gli altri sentimenti; e deve sorgere dalla particolare situazione, in cui è posta la mente in una determinata occasione. Ogni volta che qualche oggetto si presenta alla memoria o ai sensi, immediatamente, per la forza della consuetudine, esso porta l'immaginazione a concepire quell'oggetto che di solito è congiunto con esso; e questa concezione è seguita da un sentimento o sensazione, diverso dai liberi sogni della fantasia. In ciò consiste l'intera natura della credenza. Dal momento che non c'è questione di fatto cui noi crediamo così fermamente da non poterne concepire il contrario, non vi sarebbe differenza fra la concezione cui diamo l'assenso e quella che viene respinta, se non fosse per qualche sentimento che distingue l'una dall'altra. Se vedo una palla di bigliardo che si muove verso un'altra, su una tavola liscia, posso facilmente concepire che essa si fermi per contatto. Questa concezione non implica contraddizione; ma essa tuttavia è sentita molto diversamente da quella concezione colla quale mi rappresento l'impulso e la comunicazione di movimento da una palla all'altra.

Se tentassimo una *definizione* di questo sentimento, troveremmo forse il compito molto difficile, se non impossibile; allo stesso modo che se cercassimo di definire il sentimento del freddo o la passione dell'ira ad un essere che non avesse mai avuto alcuna esperienza di questi sentimenti. *Credenza* è il nome vero e proprio di questo sentimento; e nessuno

incontra mai difficoltà per conoscere il significato di questo termine, poiché ogni uomo è in ogni momento cosciente del sentimento da esso significato. Può, tuttavia, non esser fuori proposito di tentare una *descrizione* di questo sentimento; colla speranza di potere, per questa via, arrivare a qualche analogia che ce ne possa fornire una più perfetta spiegazione. Dico, dunque, che la credenza non è che una più viva, più intensa, più potente, più forte e stabile concezione di un oggetto, di quella che l'immaginazione da sola sia mai in grado di conseguire. Questa varietà di termini, che può parere così poco filosofica, è rivolta soltanto ad esprimere quell'atto della mente che ci rende le realtà, o ciò che è preso per realtà, più presenti delle invenzioni, determina il loro maggior peso sul pensiero e conferisce loro un influsso più rilevante sulle passioni e sull'immaginazione. Purché si vada d'accordo sulla cosa, non c'è bisogno di discutere intorno ai termini. L'immaginazione possiede il controllo su tutte le sue idee, che può congiungere e mescolare e variare in tutti i modi possibili. Essa può concepire oggetti inventati con tutte le circostanze di luogo e di tempo; può porli, in certo modo, davanti ai nostri occhi, nei loro veri colori, proprio come se potessero esser esistiti. Ma poiché è impossibile che questa facoltà dell'immaginazione possa mai, da sola, raggiungere la credenza, è evidente che la credenza non consiste nella natura o nell'ordine propri delle idee, ma nella *maniera* della loro concezione e nel loro *esser sentite* da parte della mente. Convengo che è impossibile spiegare perfettamente questo sentire o questa maniera di concepire. Possiamo far uso di parole che esprimano qualche cosa di vicino a tutto ciò; ma il nome vero e proprio che s'ha da fare è, come abbiamo rilevato più sopra, quello di *credenza* che è un termine che ognuno nella vita comune comprende a sufficienza. In filosofia poi non possiamo andare più in là dell'affermazione che la *credenza* è qualche cosa di sentito dalla mente, che distingue le idee del giudizio dalle invenzioni dell'immaginazione. Essa conferisce alle idee maggior peso ed efficacia, le fa apparire di maggiore importanza, le rafforza nella mente e ne fa il principio regolatore delle nostre

azioni. Io odo ora, per esempio, la voce d'una persona che conosco; ed il suono viene dalla stanza vicina. Questa impressione sensibile mi porta subito a pensare alla persona ed a tutti gli oggetti che la circondano. Me la dipingo fuori di me come attualmente presente, colle stesse qualità e relazioni che possedeva quando la conobbi. Queste idee afferrano la mia mente in modo più saldo che non le idee di un castello incantato. Esse sono molto diverse quanto al modo d'esser sentite ed esercitano un molto maggior influsso d'ogni genere, sia nel darci piacere o gioia come nel darci dolore o pena. Abbracciamo ora, nel suo insieme, l'intero campo di questa dottrina e supponiamo che il sentimento di credenza non sia altro che un modo più intenso e più stabile di concepire di quello che è presente nelle mere finzioni dell'immaginazione e che questa *maniera* di concepire sorga dalla congiunzione consuetudinaria dell'oggetto con qualcosa di presente alla memoria o ai sensi; credo che non sarà difficile, sulla base di queste supposizioni, trovare altre operazioni della mente analoghe a questa e ricondurre questi fenomeni a princìpi sempre più generali.

Abbiamo già osservato che la natura ha stabilito connessioni fra determinate idee e che appena un'idea si presenta al pensiero subito essa introduce il suo correlativo e porta la nostra attenzione su di esso, con una spinta delicata e di cui non ci si accorge. Questi princìpi di connessione o associazione, li abbiamo ridotti a tre, cioè *rassomiglianza, contiguità* e *causazione*; essi sono gli unici legami che stringono insieme i pensieri e producono quel corso regolare di riflessione o di discorso che, in grado maggiore o minore, si riscontra in tutti gli uomini. Ora qui sorge una questione dalla quale dipenderà la soluzione della presente difficoltà. Non avviene forse, in tutte queste relazioni, che, quando uno degli oggetti si presenta ai sensi o alla memoria, la mente è non soltanto portata a concepire il correlativo, ma arriva a concepirlo in modo più stabile e più forte di quanto altrimenti sarebbe stata in grado di fare? Questo sembra essere il caso della credenza che nasce dalla relazione di causa ed effetto. Se avviene lo stesso per le altre

relazioni o princìpi di associazione, la cosa può essere stabilita come una legge generale, che si riscontra in tutte le operazioni della mente.

Possiamo, dunque, osservare, come prima prova per il proposito che ora ci occupa, che, all'apparire del ritratto di un amico assente, la nostra idea di lui evidentemente acquista rilievo in forza della *rassomiglianza*, e che ogni passione causata da quell'idea, sia di gioia che di dolore, acquista nuova forza e vigore. A produrre quest'effetto, concorre tanto la relazione quanto l'impressione attuale. Se il ritratto non fosse rassomigliante all'amico, o non lo rappresentasse affatto, non indirizzerebbe mai a lui il nostro pensiero. Se il ritratto fosse assente, al pari della persona, la mente potrebbe passare dal pensiero dell'uno a quello dell'altra, ma sentirebbe la sua idea più indebolita che ravvivata da tale passaggio. Nel vedere il ritratto di un amico, quando ci viene posto davanti, proviamo piacere; ma quando il ritratto sia lontano, preferiamo considerare l'amico direttamente piuttosto che in un'immagine che lo riflette e che è tanto distante quanto oscura.

Le cerimonie della religione romana cattolica si possono considerare come esempi della stessa natura. I devoti di questa[2] superstizione son soliti addurre a pretesto per i cerimoniali ridicoli, di cui si fa loro rimprovero, il fatto che essi sentono il benefico effetto dei movimenti esterni, degli atteggiamenti e delle azioni nel ravvivarsi della loro devozione e nel rafforzarsi del loro fervore, i quali altrimenti decadrebbero, se rivolti completamente ad oggetti distanti ed immateriali. Noi simboleggiamo, dicono, gli oggetti della nostra fede in rappresentazioni ed immagini sensibili e ce li rendiamo, con l'immediata presenza di tali simboli, più presenti di quanto ci sarebbe possibile fare soltanto con una visione e contemplazione intellettuale. Gli oggetti sensibili hanno sempre sulla fantasia un influsso maggiore di qualunque altro oggetto e quest'influsso essi comunicano facilmente a quelle idee con cui sono in relazione ed alle quali

[2] [(Ed. E-F, t) « strana superstizione ».]

assomigliano. Da queste pratiche e da questo ragionamento io inferirò soltanto che l'effetto della rassomiglianza nel ravvivare le idee è molto comune; e poiché in ogni caso devono concorrere una somiglianza ed un'impressione attuale, noi disponiamo di abbondanti esperimenti per provare la realtà del precedente principio.

Possiamo aggiungere forza a questi esperimenti con altri d'una specie diversa, considerando tanto gli effetti della *contiguità* quanto quelli della *rassomiglianza*. È certo che la distanza diminuisce la forza d'ogni idea, e che, se noi ci avviciniamo a qualche oggetto, sebbene esso non si presenti ai nostri sensi, opera sulla mente con un influsso che imita un'impressione immediata. Il pensare a qualche oggetto trasporta con facilità la mente a ciò che è contiguo; ma è soltanto la presenza attuale di un oggetto che la trasporta con una vivacità superiore. Quando sono a poche miglia da casa, qualunque cosa abbia relazione ad essa mi tocca più da vicino di quando ne sono distante duecento leghe, sebbene anche a questa distanza il riflettere a qualche cosa dell'ambiente dei miei amici o della famiglia produca naturalmente un'idea di loro. Ma in quest'ultimo caso, entrambi gli oggetti della mente sono idee; nonostante vi sia un facile passaggio dall'una all'altra, questo passaggio da solo non è in grado di dare una superiore vivacità ad alcuna delle idee, per mancanza di qualche immediata impressione [3].

[3] « Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo: cuius ipsa illa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis, ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina » (Cic., *De finibus*, lib. V, c. 2).

Nessuno può dubitare che la causazione non abbia lo stesso influsso delle altre due relazioni di somiglianza e di contiguità. La gente superstiziosa è amante delle reliquie di santi e di beati, per la stessa ragione per cui va in cerca di simboli e di immagini, con l'intento di ravvivare la propria devozione e di farsi una concezione più intima e forte di quelle vite esemplari che desidera imitare. Ora è evidente che una delle migliori reliquie che un devoto si potrebbe procurare, sarebbe un lavoro uscito dalle mani d'un santo; e se i suoi vestiti e i suoi mobili sono sempre da considerare in questa luce, è perché essi furono in passato a sua disposizione, furono manipolati ed adoperati da lui; sotto questo riguardo essi sono da considerare come effetti imperfetti, come connessi colla persona del santo mediante una catena di conseguenze più difettosa di ognuna di quelle per cui mezzo possiamo apprendere la realtà della sua esistenza.

Supponete che ci venisse presentato il figlio di un amico, da lungo tempo morto o lontano; è evidente che quest'oggetto ravviverebbe istantaneamente l'idea che è con esso in relazione e richiamerebbe al nostro pensiero tutte le intimità e le familiarità passate con colori più vividi di quanto altrimenti potrebbe avvenire. Questo è un altro fenomeno che sembra provare il principio ricordato sopra.

Possiamo osservare che, in questi fenomeni, la credenza dell'oggetto che è in relazione è sempre presupposta, senza di che la relazione non avrebbe effetto. L'influsso del ritratto suppone che noi *crediamo* che il nostro amico sia esistito in passato. La contiguità a casa non può mai eccitare le nostre idee di essa, se noi non *crediamo* che essa realmente esiste. Ora io affermo che questa credenza, quando si spinge al di là della memoria o dei sensi, è di natura simile, e nasce da cause simili, del passaggio di pensiero e della vivacità di concezione qui spiegati. Quando getto un pezzo di legna secca sul fuoco, la mia mente è immediatamente portata a concepire che esso aumenta e non diminuisce la fiamma. Questo passaggio di pensiero dalla causa all'effetto non procede dalla ragione; esso deriva la sua origine completamente dalla consuetudine e dall'esperienza. E poiché esso prende

l'avvio da un oggetto presente ai sensi, rende l'idea o concezione della fiamma più forte e più viva di qualsiasi sogno libero e fluttuante dell'immaginazione. Quell'idea sorge immediatamente; il pensiero muove istantaneamente verso di essa e le conferisce tutta quella forza di concezione che deriva dall'impressione presente ai sensi.

Quando una spada è puntata sul mio petto, l'idea di dolore e di ferita non mi colpisce forse più fortemente di quando mi vien presentato un bicchiere di vino, anche se per accidente quell'idea di ferita e di dolore potrebbe venirmi dopo aver visto il bicchiere di vino? Ma, in tutti questi casi, che cosa causa una concezione così forte, all'infuori soltanto di un oggetto presente e di un passaggio consuetudinario all'idea di un altro oggetto, che siamo stati abituati a congiungere col primo? Questo è, nel suo complesso, l'operare della mente in tutte le nostre conclusioni riguardanti questioni di fatto e di esistenza; ed è soddisfacente trovare alcune analogie, colle quali spiegare quest'operare. Il passaggio da un oggetto presente conferisce in ogni caso forza e stabilità all'idea che è con esso in relazione.

Qui c'è dunque, una sorta di armonia prestabilita fra il corso della natura e la successione delle nostre idee; e sebbene i poteri e le forze che governano la natura ci siano del tutto ignoti, tuttavia i nostri pensieri e le nostre concezioni hanno sempre seguito, come vediamo, lo stesso ordine delle altre opere della natura. La consuetudine è quel principio che ha reso effettiva tale corrispondenza, così necessaria alla sussistenza della specie ed al governo della condotta in ogni circostanza ed evenienza della vita umana. Se la presenza di un oggetto non avesse istantaneamente eccitato l'idea degli oggetti solitamente congiunti con quello, tutta la nostra conoscenza avrebbe dovuto limitarsi alla ristretta sfera della memoria e dei sensi; e noi non saremmo mai riusciti a proporzionare i mezzi ai fini o ad usare i nostri poteri naturali tanto nel fare il bene che nell'evitare il male. Coloro che si dilettano nella scoperta e nella contemplazione delle *cause finali*, hanno qui ampia materia di meraviglia ed ammirazione.

Aggiungerò, per un'ulteriore conferma della predetta teoria, che, poiché l'operazione della mente con cui inferiamo simili effetti da cause simili e viceversa è tanto essenziale alla sussistenza di tutti gli uomini, non è probabile che essa potesse esser affidata alle fallaci deduzioni della ragione, che è lenta nelle sue operazioni, non compare in alcun grado nei primi anni dell'infanzia ed è, nella migliore delle ipotesi, estremamente soggetta all'errore ed all'inganno in ogni età e periodo della vita umana. È più conforme all'ordinaria saggezza della natura di garantire un atto così necessario della mente per mezzo di qualche istinto o tendenza meccanica, che può essere infallibile nelle sue operazioni, può manifestarsi al primo apparire della vita e del pensiero e può essere indipendente da tutte le faticose deduzioni dell'intelletto. Come la natura ci ha insegnato l'uso delle membra senza darci la conoscenza dei muscoli e dei nervi, da cui sono mosse; così essa ha posto in noi un istinto che spinge avanti il pensiero in un corso corrispondente a quello che essa ha stabilito fra gli oggetti esterni, anche se noi ignoriamo i poteri e le forze dai quali interamente dipendono questo corso e questa successione regolare di oggetti.

SEZIONE SESTA

DELLA PROBABILITÀ [1]

Per quanto non vi sia nel mondo qualche cosa come il *caso*, la nostra ignoranza della causa reale d'ogni avvenimento ha lo stesso influsso sull'intelletto e genera una simile sorta di credenza od opinione.

V'è certamente una probabilità, che sorge da una prevalenza di casi da una parte; secondo che tale prevalenza aumenta e supera i casi contrari, la probabilità acquista un aumento proporzionale e produce un sempre maggiore grado di credenza o di assenso da quella parte, in cui scopriamo la prevalenza. Se un dado fosse segnato colla stessa figura o con lo stesso numero di punti su quattro facce e con un'altra figura o un altro numero di punti sulle due restanti facce, sarebbe più probabile che uscisse la prima figura o il primo numero che non i secondi; se poi il dado avesse cento facce segnate allo stesso modo, ed una faccia soltanto segnata in modo diverso, la probabilità sarebbe molto maggiore e la credenza o aspettazione dell'avvenimento sarebbe più stabile e sicura. Questo procedere del pensiero o della ragione può sembrare ovvio e senza importanza; ma a chi

[1] Locke divide tutti gli argomenti in dimostrativi e probabili. Secondo questa distinzione noi dobbiamo dire che è soltanto probabile che tutti gli uomini debbano morire o che il sole sorgerà domani. Ma per conformare il nostro linguaggio di più all'uso comune, dobbiamo dividere gli argomenti in *dimostrazioni*, *prove* e *probabilità*. Per prove intendiamo argomenti ricavati dall'esperienza tali che non lascino posto a dubbio o a contestazione.

lo consideri più da vicino, può, forse, offrire materia per interessanti riflessioni.

Sembra evidente che, quando la mente attende di scoprire l'avvenimento che può risultare dal lancio di un tale dado, considera l'uscita di ciascuna faccia come egualmente probabile; e questa è la vera natura del caso, di mettere tutti gli avvenimenti particolari ai quali si riferisce completamente sullo stesso piano. Ma poiché trova che un maggior numero di facce concorda nella direzione di un risultato anziché in quella d'un altro, la mente è portata più frequentemente verso quell'avvenimento, e lo incontra più spesso nel passare in rassegna le varie possibilità o casi, da cui dipende il risultato ultimo. Questo concorrere di parecchie prospettive in un determinato avvenimento produce immediatamente, per un inspiegabile disegno della natura, il sentimento di credenza e fa prevalere quell'avvenimento nei confronti dell'avvenimento antagonista, che può contare su un numero minore di prospettive e che si presenta alla mente con minore frequenza. Se ammettiamo che la credenza non sia che il concepire un oggetto in modo più stabile e più forte di quello cui possano giungere le semplici finzioni dell'immaginazione, si potrà forse render conto, in qualche misura, di quest'operazione. Il concorrere di quelle varie prospettive o barlumi imprime l'idea più fortemente nell'immaginazione, le conferisce maggiore forza e vigore, rende più sensibile il suo influsso sulle passioni e sugli affetti, in una parola produce la fiducia o sicurezza, che costituisce la natura della credenza e dell'opinione. Colla probabilità delle cause, le cose vanno allo stesso modo che colla probabilità del caso. Vi sono delle cause che son del tutto uniformi e costanti nel produrre un determinato effetto; e finora non s'è trovato un solo caso in cui il loro operare sia venuto meno o si sia manifestato con irregolarità. Il fuoco ha sempre bruciato e l'acqua ha sempre determinato il soffocamento d'ogni essere umano; che l'impulso e la gravità producano movimento è una legge universale che finora non ha presentato eccezioni. Ma vi sono altre cause, di cui s'è notato che sono più irregolari ed incerte; il rabarbaro non ha sempre avuto effetti

purgativi, né l'oppio ha sempre avuto effetti soporiferi per tutti coloro che hanno preso queste medicine. È vero che, quando qualche causa manca di produrre l'effetto usuale, i filosofi non attribuiscono questo a qualche irregolarità nella natura, ma suppongono che delle cause segrete, in un determinato gioco di elementi, abbiano impedito l'operazione. Tuttavia, i nostri ragionamenti e le nostre conclusioni intorno all'avvenimento sono le stesse, come se questo principio non avesse luogo. Essendo costretti dalla consuetudine a trasferire il passato al futuro, in tutte le nostre inferenze, quando il passato si è manifestato del tutto regolare ed uniforme, noi aspettiamo l'avvenimento colla massima sicurezza e non lasciamo posto per qualche supposizione contraria. Ma quando troviamo che effetti diversi seguono a cause che sono in *apparenza* esattamente simili, tutti questi differenti effetti non possono non presentarsi alla mente nell'operazione di trasferimento del passato al futuro, come non possono non attirare la nostra considerazione, quando determiniamo la probabilità dell'avvenimento. Per quanto noi si dia la preferenza a quello che si è riscontrato come più usuale e si creda che tale effetto si verificherà, non dobbiamo trascurare gli altri effetti, ma dobbiamo attribuire a ciascuno di essi un peso ed un'autorità determinati, in proporzione all'aver riscontrato che sono più o meno frequenti. È più probabile, in quasi tutti i paesi d'Europa, che in gennaio ci sia del gelo, che non che tutto il mese trascorra senza gelo, sebbene questa probabilità vari in relazione ai diversi climi e raggiunga la certezza per i paesi più settentrionali. Qui sembra dunque evidente che, quando noi trasferiamo il passato al futuro, in relazione alla determinazione dell'effetto che risulterà da qualche causa, trasferiamo tutti i vari avvenimenti, nella stessa proporzione in cui ci si sono manifestati nel passato e abbiamo presente l'idea che uno, per esempio, si è verificato cento volte, un altro dieci, un altro una sola volta. Poiché un gran numero di prospettive concorrono qui nella direzione di un solo avvenimento, esse lo fortificano e lo consolidano nell'immaginazione, producono il sentimento che chiamiamo *credenza* e conferiscono all'oggetto di essa

una preferenza rispetto all'avvenire contrario, il quale non è sostenuto da un egual numero di esperimenti e non si presenta così frequentemente al pensiero nel processo di trasferimento del passato al futuro. Tentate di render ragione di questa operazione della mente facendo ricorso a qualcuno dei sistemi invalsi di filosofia; non tarderete ad accorgervi della difficoltà. Per parte mia, mi basterà se questi accenni solleciteranno l'interesse dei filosofi e li faranno avvertiti di quanto sono manchevoli tutte le comuni teorie nel trattare argomenti tanto interessanti e tanto sublimi.

SEZIONE SETTIMA

DELL'IDEA DI CONNESSIONE NECESSARIA [1]

PARTE PRIMA

Il grande vantaggio delle scienze matematiche sulle morali consiste in ciò, che le idee delle prime, essendo bene avvertibili, sono sempre chiare e determinate, la più piccola distinzione fra esse si può percepire immediatamente e gli stessi termini esprimono sempre le stesse idee, senza ambiguità o variazioni. Un ovale non viene mai scambiato per un cerchio, né un'iperbole per una ellisse. Il triangolo isoscele e il triangolo scaleno sono distinti da confini più esatti che non il vizio dalla virtù, o il giusto dall'ingiusto. Se in geometria si definisce un termine, la mente con facilità e da sola sostituisce, in tutte le occasioni, la definizione al termine definito; e quando non si fa uso di definizioni, l'oggetto stesso può essere presentato ai sensi e così può essere conosciuto con stabilità e chiarezza. Ma i più delicati sentimenti della mente, le operazioni dell'intelletto, i vari movimenti delle passioni, per quanto realmente in se stessi distinti, ci sfuggono facilmente, quando la considerazione li prende in esame; né è in nostro potere di risuscitare l'oggetto originale, tutte le volte che abbiamo motivo di prenderlo in esame. In questo modo, l'ambiguità si introduce gradatamente nei nostri ragionamenti; oggetti simili vengono facilmente presi

[1] [(Ed. E-F) « Dell'idea di potere o di connessione necessaria ».]

come se fossero lo stesso oggetto e la conclusione si trova ad essere, alla fine, molto lontana dalle premesse.

Qualcuno potrebbe tuttavia affermare con sicurezza che, a considerare queste scienze in una luce appropriata, i loro vantaggi ed i loro svantaggi quasi si compensano a vicenda e si riducono gli uni e gli altri ad uno stato di eguaglianza. Se la mente con maggiore facilità ritiene le idee della geometria in modo chiaro e determinato, deve però portarsi attraverso una molto più lunga e più intricata catena di ragionamento, e paragonare idee molto più distanti l'una dall'altra, per conseguire le verità involute di questa scienza. E se le idee morali tendono a cadere nell'oscurità e nella confusione, quando non siano trattate con estrema cura, le inferenze sono sempre molto più brevi in queste ricerche, e i passi intermedi che conducono alla conclusione sono molto minori di numero che nelle scienze che trattano della quantità e del numero. In realtà, non c'è in Euclide una proposizione così semplice, la quale non comprenda un numero maggiore di parti di quelle che si possono trovare in qualsiasi ragionamento morale che non scivoli nella chimera e nel fantastico. Se riusciamo a seguire le tracce dei princìpi della mente umana anche per pochi passi, possiamo essere molto soddisfatti del nostro progresso, considerando quanto presto la natura pone un limite a tutte le ricerche intorno alle cause, costringendoci a riconoscere la nostra ignoranza. L'ostacolo principale, dunque, al nostro avanzamento nelle scienze morali o metafisiche è l'oscurità delle idee e l'ambiguità dei termini; la principale difficoltà nelle matematiche è la lunghezza delle inferenze e l'estensione di pensiero che si richiedono per formare qualsiasi conclusione. E, forse, il nostro progresso nella filosofia della natura è principalmente ritardato dalla mancanza di esperimenti e di fenomeni appropriati, che vengono spesso scoperti per caso, e non si possono sempre trovare, quando occorrono, nemmeno colla più diligente e accurata delle ricerche. Poiché la filosofia morale sembra finora aver conseguito minor progresso della geometria o della fisica, possiamo concludere che, se c'è qualche differenza sotto tale rispetto fra queste scienze, le difficoltà

che impediscono il progresso della filosofia morale richiedono una diligenza ed una capacità superiori per essere superate.

Non ci sono idee, fra quelle che si usano in metafisica, più oscure ed incerte di quelle di *potere, forza,* o *connessione necessaria,* delle quali dobbiamo trattare ad ogni momento in tutte le nostre ricerche. Cercheremo, perciò, in questa sezione, di stabilire, se possibile, il senso preciso di questi termini e così di rimuovere qualche parte dell'oscurità, di cui tanto ci si lamenta in questa specie di filosofia.

Sembra una proposizione, che non darà luogo a molta controversia, quella che dichiara che tutte le nostre idee non sono che copie delle nostre impressioni, o, in altre parole, che è impossibile che noi *pensiamo* qualche cosa che non abbiamo antecedentemente *sentita,* sia per mezzo dei sensi esterni che di quelli interni. Io ho cercato [2] di spiegare e di provare questa proposizione ed ho espresso la speranza che, mediante una sua appropriata applicazione, si possa raggiungere nei ragionamenti filosofici una chiarezza ed una precisione maggiori di quelle che fin qui siamo riusciti a conseguire. Le idee complesse possono, forse, essere bene conosciute per mezzo della definizione, che non è altro che un'enumerazione di quelle parti o idee semplici, che le compongono. Ma quando abbiamo spinto le nostre definizioni fino alle idee più semplici e troviamo ancora qualche ambiguità ed oscurità, quale risorsa abbiamo? Con quale invenzione potremo gettar luce su quelle idee e renderle del tutto precise e determinate per il nostro intelletto? Non c'è che mostrare le impressioni o i sentimenti originali, da cui le idee sono copiate. Queste impressioni sono tutte forti e sensibili. Non ammettono ambiguità. Non soltanto si trovano esse stesse in piena luce, ma possono gettar luce sulle loro corrispondenti idee, che giacciono nell'oscurità. Con questo mezzo, possiamo, forse, ottenere un nuovo microscopio o una nuova sorta di ottica, con cui ingrandire, nelle scienze morali, le idee più piccole e più semplici tanto da farle cadere

[2] Cfr. sez. II: *L'origine delle idee.*

facilmente nell'ambito della nostra conoscenza e da renderle altrettanto note quanto le idee più grandi e più sensibili che possano esser oggetto della nostra ricerca.

Per conoscere pienamente, dunque, l'idea di potere o di connessione necessaria, esaminiamo l'impressione da cui proviene; e per trovare questa impressione con maggiore certezza, cerchiamola in tutte le sorgenti dalle quali è possibile che essa derivi.

Quando guardiamo intorno a noi verso gli oggetti esterni e consideriamo l'operazione delle cause, non riusciamo mai, nei singoli casi, a scoprire qualche potere o connessione necessaria, cioè una qualche qualità che leghi l'effetto alla causa e che renda l'uno un'infallibile conseguenza dell'altra. Noi troviamo soltanto che l'uno presentemente, di fatto, segue l'altra. L'impulso di una palla di bigliardo è seguito dal movimento nella seconda palla. Questo è tutto quello che appare ai sensi *esterni*. La mente non prova alcun sentimento o impressione *interna* da questa successione di oggetti; per conseguenza, non c'è, in alcun singolo e particolare caso di causa ed effetto, cosa alcuna che possa suggerire l'idea di potere o di connessione necessaria.

Dal primo apparire di un oggetto, non possiamo congetturare quale effetto ne risulterà. Ma se la mente potesse scoprire il potere o l'energia d'una qualche causa, noi ne potremmo prevedere l'effetto, anche senza l'esperienza; e potremmo, subito, pronunciarci con certezza a suo riguardo, con la semplice forza del pensiero e del ragionamento.

In realtà, nessuna parte di materia, mediante le sue qualità sensibili, rende mai noto qualche potere o qualche energia, né ci dà fondamento per immaginare che potrebbe produrre qualche cosa o che potrebbe esser seguita da qualche altro oggetto, che potremmo denominare suo effetto. Solidità, estensione, movimento: queste qualità sono tutte complete in se stesse e non rivolgono mai l'attenzione a qualche altro fatto che ne possa risultare. La scena dell'universo cambia continuamente ed un oggetto ne segue un altro in successione ininterrotta; ma il potere della forza che muove l'intera macchina rimane a noi completamente nascosto e non si ri-

vela mai in alcuna delle qualità sensibili del corpo. Noi sappiamo che, di fatto, il calore accompagna costantemente la fiamma; ma che cosa sia la connessione fra di essi, non abbiamo modo di congetturarlo o di immaginarlo. È impossibile, perciò, che l'idea di potere possa esser derivata dalla contemplazione di corpi, nei singoli casi del loro operare, giacché nessun corpo rivela mai qualche potere, che possa fungere da originale per quell'idea [3].

Poiché, dunque, gli oggetti esterni per il modo come appaiono ai sensi, non ci danno un'idea del potere o della connessione necessaria, mediante il loro operare nei casi particolari, vediamo se quest'idea sia derivata dalla riflessione sulle operazioni delle nostre stesse menti e se sia copiata da qualche impressione interna. Si può dire che noi siamo ad ogni istante coscienti del potere interno, poiché sentiamo di poter muovere gli organi del corpo o dirigere le facoltà della mente, mediante il semplice comando della volontà. Un atto di volizione produce movimento nelle nostre membra o suscita una nuova idea nell'immaginazione. Noi conosciamo quest'influsso della volontà per mezzo della coscienza. Di qui ricaviamo l'idea di potere o energia; e siamo certi che noi stessi e tutti gli altri esseri intelligenti possediamo tale potere [4]. Quest'idea è, dunque, un'idea di riflessione poiché nasce dal riflettere sulle operazioni della mente e sul governo che la volontà esercita tanto sugli organi del corpo quanto sulle facoltà dello spirito [5].

[3] Locke, nel suo capitolo sul potere [J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, lib. II, cap. XXI] dice che, trovando per esperienza che ci sono parecchie nuove produzioni nella materia e concludendo che vi dev'essere in qualche luogo un potere capace di produrle, arriviamo alla fine, per mezzo di questo ragionamento, all'idea di potere. Ma nessun ragionamento ci può mai dare un'idea nuova, originale, semplice, come questo stesso filosofo riconosce. Questa, dunque, non può essere l'origine di quell'idea.

[4] [(Ed. E-F, t) « possediamo tale potere. Comunque ciò sia, le operazioni ed il mutuo influsso dei corpi sono forze sufficienti a provare che anch'essi possiedono tale potere ».]

[5] [(Ed. E-Q, t) « sulle facoltà della mente ».]

Procederemo ad esaminare questa pretesa [6] e dapprima con riguardo all'influsso della volizione sugli organi del corpo. Quest'influsso, possiamo osservare, è un fatto che, come tutti gli eventi naturali, può esser conosciuto solo mediante l'esperienza e non può mai esser previsto in base a qualche energia o potere che appaia nella causa e che la connetta con l'effetto, rendendo l'uno una infallibile conseguenza dell'altra. Il movimento del corpo segue al comando della volontà; di ciò siamo coscienti ad ogni istante; ma quanto ai mezzi in base ai quali ciò si verifica, quanto all'energia con cui la volontà compie un'operazione così straordinaria, noi siamo tanto lontani dall'esserne immediatamente coscienti, che ciò deve sfuggire per sempre alla nostra più diligente ricerca.

Ecco le ragioni. *Primo*: v'è forse, in tutta la natura, qualche principio più misterioso dell'unione dello spirito col corpo, per cui una supposta sostanza spirituale acquista un influsso tale su una materiale, che il più raffinato pensiero è in grado di muovere la materia più grossolana? Se noi fossimo messi in grado, mediante un desiderio interno, di muovere le montagne o di fermare i pianeti nelle loro orbite, quest'ampia autorità non sarebbe più straordinaria né più al di là della nostra comprensione. Ma se per mezzo della coscienza percepissimo qualche potere o energia nella volontà, allora dovremmo conoscere questo potere; dovremmo conoscere la sua connessione con l'effetto; dovremmo conoscere l'unione segreta di spirito e corpo e la natura di entrambe queste sostanze, per cui l'una è in grado di operare, in tanti casi, sull'altra.

Secondo. Noi non siamo in grado di muovere tutti gli organi del corpo colla stessa autorità, per quanto non possiamo indicare alcuna ragione, oltre l'esperienza, per una differenza così rilevante fra un organo e l'altro. Perché la

[6] [(Ed. E-F, t) « Procederemo ad esaminare questa pretesa e cercheremo di evitare, per quanto ne siamo capaci, ogni gergo e confusione, nella trattazione di soggetti così profondi e sottili. Io affermo allora, in primo luogo, che l'influsso della volizione sugli organi del corpo è un fatto ecc. ». L'edizione F omette l'espressione: « in primo luogo ».]

volontà ha influsso sulla lingua e sulle dita, ma non sul cuore e sul fegato? Questa questione non ci darebbe alcun imbarazzo, se noi fossimo coscienti di un potere nel primo caso e non nel secondo. Allora percepiremmo, indipendentemente dall'esperienza, perché l'autorità della volontà sugli organi del corpo è circoscritta entro determinati limiti particolari. Avendo in questo caso piena conoscenza del potere o forza con cui opera la volontà, conosceremmo del pari perché la sua influenza arriva precisamente a quei confini e non più in là.

Un uomo, improvvisamente colpito da paralisi alle gambe o alle braccia, o che abbia da poco perduto queste membra, tenta dapprima frequentemente di muoverle e di adoperarle per i loro usi comuni. Egli è tanto consapevole del potere di muovere tali membra, quanto un uomo in perfetta salute è consapevole del potere di muovere qualsiasi membro che rimanga nel suo stato e nella sua condizione naturale. Ma la coscienza non inganna mai; per conseguenza né nell'un caso né nell'altro noi siamo coscienti di qualche potere. Noi apprendiamo l'influsso della volontà soltanto dall'esperienza. E l'esperienza ci insegna solo che un evento tien dietro costantemente ad un altro, senza istruirci intorno alla segreta connessione che li unisce insieme e li rende inseparabili.

Terzo. Noi impariamo dall'anatomia che l'oggetto immediato del potere nel movimento volontario non è il membro stesso che vien mosso, ma certi muscoli e nervi e spiriti animali e, forse, qualche cosa di ancor più sottile e più sconosciuto, attraverso i quali il movimento si proponga successivamente, prima di raggiungere il membro stesso il cui movimento è l'oggetto immediato della volizione. Vi può forse essere una prova più certa che il potere che compie tutta quest'operazione, ben lungi dall'essere direttamente e completamente conosciuto da un sentimento o coscienza interna, è in massimo grado misterioso e inintelligibile? La mente vuole un certo evento; immediatamente si produce un altro evento, a noi sconosciuto, e del tutto differente da quello voluto dalla mente. Questo evento ne produce un altro, egualmente sconosciuto, finché alla fine, attraverso una lunga successione, si produce l'evento desiderato. Ma se il potere origi-

nale fosse sentito, dovrebbe essere conosciuto; e se fosse conosciuto, dovrebbe del pari esser conosciuto il suo effetto, poiché ogni potere è relativo al suo effetto. E viceversa, se l'effetto non è conosciuto, il potere non può essere né conosciuto, né sentito. E come in verità potremmo esser consapevoli di un potere di muovere le nostre membra, quando non abbiamo un tale potere, ma soltanto quello di muovere certi spiriti animali, che, per quanto producano alla fine il movimento delle membra, tuttavia operano in modo tale da essere completamente al di là della nostra comprensione?

Possiamo, dunque, concludere da tutto ciò, e spero senza alcuna temerità, per quanto con sicurezza, che la nostra idea di potere non è copiata da alcun sentimento o coscienza di potere dentro di noi, quando diamo origine al movimento animale o impieghiamo le nostre membra agli usi ed uffici loro propri. Che il loro movimento tenga dietro al comando della volontà è materia di comune esperienza, al pari degli altri eventi naturali; ma il potere o energia per cui questo si verifica, come il potere degli altri eventi naturali, resta sconosciuto ed inconcepibile [7].

[7] Si può pretendere che la resistenza che incontriamo nei corpi, obbligandoci frequentemente ad esercitare la nostra forza ed a far ricorso a tutto il nostro potere, sia essa a darci l'idea di forza e di potere. È questo *nisus* o energico sforzo di cui abbiamo coscienza che costituisce l'impressione originaria da cui è copiata l'idea di potere. Ma, *primo*, noi attribuiamo potere ad un grande numero di oggetti, dove non possiamo mai supporre che abbia luogo la resistenza o impiego di forza di cui si parla: all'Essere supremo che non incontra mai resistenza alcuna, alla mente nei suoi controlli sulle idee e sulle membra, nel pensiero e nel movimento ordinari, dove l'effetto segue immediatamente alla volontà, senza alcun impiego o richiamo di forza; alla materia inanimata, che non è capace di questo sentimento. *Secondo*: questo sentimento d'uno sforzo per superare una resistenza non ha alcuna connessione nota con qualche evento; quello che lo segue noi lo conosciamo per esperienza, ma non potremmo conoscerlo *a priori*. Si deve tuttavia confessare che il *nisus* animale che noi sperimentiamo, per quanto non possa produrre alcuna idea precisa e determinata di potere, entra moltissimo in quell'idea volgare ed approssimativa che ci si forma di esso. [L'ultimo periodo manca nelle edizioni E-F.]

Affermeremo allora di esser consapevoli di un potere o energia nelle nostre stesse menti, quando, con un atto o comando della volontà, suscitiamo una nuova idea, fissiamo la mente nella sua contemplazione, la volgiamo da tutti i lati ed alla fine la abbandoniamo per qualche altra idea, quando ci pare di averla studiata con sufficiente cura? Credo che gli stessi argomenti proveranno che anche questo comando della volontà non ci dà alcuna reale idea di forza o di energia.

Primo. Si deve concedere che, quando conosciamo un potere, conosciamo nella causa quella precisa circostanza, per cui essa è in grado di produrre l'effetto; infatti si suppone che le due cose siano sinonime. Dobbiamo, dunque, conoscere tanto la causa e l'effetto, quanto la relazione tra di essi. Ma pretenderemmo forse di conoscere pienamente la natura dello spirito umano e la natura di un'idea, o l'attitudine dell'uno a produrre l'altra? Questo è una vera creazione, la produzione di qualche cosa dal nulla; il che implica un potere così grande, che può sembrare, a prima vista, superiore alle possibilità di qualsiasi essere, tranne che sia infinito. Quanto meno si deve ammettere che un simile potere non è né conosciuto e nemmeno è concepibile dalla mente. Noi sentiamo soltanto l'evento, cioè l'esistenza di un'idea che tien dietro a un comando della volontà; ma la maniera in cui si compie quest'operazione, il potere che la produce, sono completamente al di là della nostra comprensione.

Secondo. Il controllo della mente su se stessa è limitato, al pari di quello che essa esercita sul corpo; e questi limiti non sono conosciuti per mezzo della ragione, o per mezzo di qualche conoscenza della natura della causa e dell'effetto, ma soltanto per mezzo dell'esperienza e dell'osservazione, come in tutti gli altri eventi della natura e nell'operare degli oggetti esterni. La nostra autorità sui sentimenti e sulle passioni è molto più debole di quella che abbiamo sulle idee; ed anche quest'ultima autorità è circoscritta entro confini molto ristretti. Pretenderà qualcuno di stabilire la ragione ultima di questi confini, o di mostrare perché il potere è manchevole in un caso e non nell'altro?

Terzo. Questo controllo su noi stessi è molto diverso in tempi diversi. Un uomo sano ne possiede di più che uno ammalato. Noi siamo più padroni dei nostri pensieri al mattino che alla sera, più quando siamo digiuni che dopo un pasto abbondante. Possiamo forse dare qualche ragione per queste variazioni, all'infuori dell'esperienza? Ed allora dov'è il potere, di cui pretendiamo di aver coscienza? Non c'è qui forse, in una sostanza spirituale o in una sostanza materiale o in entrambe, qualche meccanismo segreto o qualche combinazione di elementi da cui dipende l'effetto e che essendoci del tutto sconosciuta, rende il potere o energia della volontà egualmente sconosciuti ed incomprensibili?

La volizione è certo un atto della mente, che conosciamo abbastanza. Rifletteteci sopra; esaminatelo da tutti i lati. Ci trovate forse qualche cosa che assomigli a quel potere creativo, con cui esso faccia sorgere dal nulla una nuova idea e con cui, mediante una sorta di *fiat*, imiti, per dir così, l'onnipotenza del suo Fattore, che chiamò all'esistenza tutti i vari esseri della natura? Lungi dall'esser conscio di questa energia nella volontà, esso ha bisogno d'una certa esperienza quale quella che noi possediamo, per convincerci che tali effetti straordinari risultano sempre da un semplice atto di volizione.

Gli uomini in genere non trovano alcuna difficoltà nel render conto delle più comuni e familiari operazioni della natura, quali la caduta dei corpi gravi, il crescere delle piante, la generazione degli animali, o la nutrizione dei corpi mediante il cibo; ma supponete che, in tutti questi casi, essi percepiscano la reale forza o energia della causa, per cui essa è connessa col suo effetto ed è sempre infallibile nel suo operare. Essi acquistano, colla lunga abitudine, un'inclinazione della mente tale che, all'apparire della causa, immediatamente aspettano con sicurezza ciò che di solito l'accompagna e con difficoltà concepiscono la possibilità che da essa derivi qualche altro evento. È soltanto colla scoperta di fenomeni straordinari, quali terremoti, pestilenze e prodigi di ogni sorta, che essi si trovano imbarazzati nel determinare una causa appropriata e nello spiegare la maniera in cui l'effetto

viene da essa prodotto. Di solito quegli uomini, in simili difficoltà, fanno ricorso a qualche principio intelligente invisibile [8] come causa immediata dell'evento che li sorprende e che non può, essi pensano, esser spiegato in base ai comuni poteri della natura. Ma i filosofi che spingono la loro indagine un po' più in là, s'accorgono subito che, anche negli eventi più familiari, l'energia della causa è tanto inintelligibile quanto negli eventi più inconsueti, e che noi mediante la esperienza apprendiamo soltanto la frequente *congiunzione* di oggetti, senza che ci riesca mai di comprendere qualcosa come una *connessione* fra essi. Ecco allora che molti filosofi pensano d'esser obbligati dalla ragione a far ricorso, in tutte le occasioni, allo stesso principio, al quale il volgo fa appello soltanto in casi che appaiono miracolosi e soprannaturali. Essi riconoscono [9] che la mente e l'intelligenza sono non soltanto la causa ultima ed originaria di tutte le cose, ma anche la causa immediata e unica d'ogni evento che appare in natura. Essi pretendono che gli oggetti che vengono comunemente denominati *cause*, non siano in realtà se non *occasioni*; e che il vero e diretto principio d'ogni effetto non sia qualche potere o forza naturale, ma una volizione dell'Essere supremo, il quale vuole che determinati oggetti particolari siano sempre congiunti l'uno all'altro. Anziché dire che una palla di bigliardo ne muove un'altra in base ad una forza che essa deriva dall'autore della natura, essi dicono che è la Divinità stessa che, con una particolare volizione, muove la seconda palla, essendo determinata a quest'operazione dall'impulso della prima palla, in conseguenza di quelle leggi generali che essa stessa ha definito nel governo dell'universo. Ma i filosofi andando ancora più innanzi nelle loro ricerche, scoprono che, poiché siamo del tutto ignoranti del potere da cui dipendono le mutue operazioni dei corpi, non siamo meno ignoranti di quel potere da cui dipende l'operare della mente sul corpo, o del corpo sulla mente; né siamo in grado,

[8] Θεὸς ἀπὸ μηχανῆς. [(Ed. E, n) « *Quasi deus ex machina* ». L'edizione F aggiunge la citazione: « CICERO, *De natura deorum* ».]
[9] [Hume fa qui riferimento alla dottrina di Malebranche.]

per mezzo dei sensi o per mezzo della coscienza, di determinare il principio ultimo in un caso più che nell'altro. La stessa ignoranza, perciò, li riporta alla stessa conclusione. Essi affermano che la Divinità è la causa immediata della unione fra spirito e corpo e che non sono gli organi di senso che, stimolati dagli oggetti esterni, producono le sensazioni nella mente; ma è una particolare volizione del nostro onnipotente Fattore che suscita una determinata sensazione, in conseguenza di un determinato movimento nell'organo. Allo stesso modo, non è qualche energia nella volontà che produce il movimento locale nelle nostre membra; è Dio stesso che si compiace di secondare la nostra volontà, per se stessa impotente, e dispone quel movimento che noi erroneamente attribuiamo al nostro stesso potere ed alla nostra forza. Né i filosofi si fermano a questa conclusione; essi a volte estendono la stessa inferenza anche alla mente, nelle sue operazioni interne. La nostra visione mentale o concezione delle idee non è che una rivelazione fattaci dal Creatore. Quando volontariamente rivolgiamo il pensiero a qualche oggetto, e facciamo sorgere la sua immagine nella fantasia, non è la volontà che crea tale idea, ma è il Creatore dell'universo che la rivela alla mente e ce la rende presente.

Così, secondo questi filosofi, ogni cosa è piena di Dio. Non contenti del principio che nulla esiste senza la sua volontà, e che nulla ha qualche potere se non per sua concessione, essi spogliano la natura e tutti gli esseri creati d'ogni potere, per rendere ancor più sensibile ed immediata la loro dipendenza dalla Divinità. Essi non considerano che, con tale teoria, diminuiscono, anziché esaltare, la grandezza degli attributi che fanno tanta mostra di celebrare. È certo prova di maggior potere nella Divinità il fatto che essa deleghi un certo grado di potenza alle creature inferiori, che non il fatto che essa produca ogni cosa con la sua stessa immediata volizione. Comporta maggior saggezza l'ordinare fin dal principio la fabbrica del mondo con così perfetta preveggenza che essa possa servire, da sola e con sue proprie operazioni, a tutti i disegni della provvidenza, che se il grande Creatore fosse costretto ad ogni istante a raccordare le parti della mac-

china ed a ravvivare col suo soffio tutte le ruote di questo stupendo congegno. Ma, se volessimo avere una confutazione più filosofica di questa teoria, forse potranno bastare le due seguenti considerazioni.

Primo. Mi sembra che questa teoria dell'energia e dell'operare universale dell'Essere supremo sia troppo ardita perché ne possa risultare convinto un uomo, che abbia sufficiente conoscenza della debolezza della ragione umana e dei ristretti limiti entro cui essa è costretta in tutte le sue operazioni. Anche se la catena di argomenti che conduce a tale teoria fosse sempre tanto logica, dovrebbe nascere un forte sospetto, se non una sicurezza assoluta, che essa ci ha condotti del tutto al di là della capacità delle nostre facoltà, quando ci conduce a conclusioni così straordinarie e così lontane dalla vita e dall'esperienza comuni. Siamo entrati nel regno delle fate, molto prima d'aver salito gli ultimi gradini della nostra teoria, e *qui* non abbiamo ragione alcuna di prestar fede al nostro comune metodo di argomentare o di pensare che le nostre consuete analogie e probabilità conservino qualche autorità. Il nostro filo è troppo corto per misurare la profondità di questi immensi abissi. E per quanto possiamo lusingarci d'esser guidati, ad ogni passo che facciamo, da una sorta di verosimiglianza e di esperienza, possiamo esser sicuri che quest'esperienza immaginaria non ha autorità quando la applichiamo così a soggetti che si trovano del tutto fuori della sfera dell'esperienza. Ma di ciò avremo occasione di trattare più avanti [10].

Secondo. Io non riesco ad avvertire forza alcuna negli argomenti su cui si fonda questa teoria. Noi ignoriamo, è vero, la maniera in cui i corpi operano gli uni sugli altri; la loro forza o energia è del tutto incomprensibile; ma non siamo forse egualmente ignoranti del modo o della forza con cui una mente, anche la mente suprema, opera sia su se stessa che sul corpo? Da che cosa, vi chiedo, ricaviamo un'idea di ciò? Non abbiamo sentimento o coscienza di questo potere in noi stessi. Non abbiamo alcuna idea dell'Essere supremo

[10] Sezione XII.

all'infuori di ciò che apprendiamo dalla riflessione sulle nostre stesse facoltà. Se, dunque, la nostra ignoranza fosse una buona ragione per respingere qualche cosa, saremmo condotti al principio di negare qualsiasi energia tanto nell'Essere supremo quanto nella materia più grossolana. Noi comprendiamo certamente tanto poco le operazioni dell'uno quanto quelle dell'altra. È più difficile concepire che il movimento possa nascere dalla volizione? Tutto quel che sappiamo è la nostra profonda ignoranza in entrambi i casi [11].

[11] Non c'è bisogno che io esamini a lungo la *vis inertiae* di cui tanto si parla nella nuova filosofia e che viene attribuita alla materia. Noi troviamo per esperienza che un corpo in quiete o in movimento continua per sempre nel suo attuale stato, finché ne sia tolto da qualche nuova causa; e che un corpo spinto prende tanto più movimento dal corpo che lo spinge quanto più ne acquista egli stesso. Questi sono fatti. Quando chiamiamo ciò *vis inertiae*, notiamo soltanto questi fatti, senza pretendere di avere un'idea qualsiasi del potere di inerzia; allo stesso modo in cui, quando parliamo di gravità, intendiamo certi effetti, senza comprendere quel potere attivo. Non fu mai intendimento di Isacco Newton quello di derubare le cause seconde [(ed. E-F, n) « di derubare la materia »] di ogni forza od energia, per quanto alcuni dei suoi seguaci si siano sforzati di stabilire questa teoria sulla base della sua autorità. Al contrario, quel grande filosofo ha fatto ricorso ad un fluido etereo attivo per spiegare la sua attrazione universale, sebbene egli sia stato così cauto e modesto da ammettere che si trattava d'una pura ipotesi sulla quale non si doveva insistere senza maggior numero di esperimenti. Devo confessare che c'è qualche cosa nel destino delle opinioni che è un po' fuori dell'ordinario. Descartes introdusse la dottrina dell'efficacia unica ed universale di Dio, senza insistervi. Malebranche e altri cartesiani ne fecero il fondamento di tutta la loro filosofia. Tuttavia essa non ha avuto seguito in Inghilterra. Locke, Clarke e Cudworth, senza occuparsene mai, hanno supposto che tutta la materia abbia un potere reale, anche se subordinato e derivato. In che modo quella dottrina è divenuta così predominante fra i nostri moderni metafisici?

[Samuel Clarke (1675-1729), teologo e filosofo, è autore di alcuni sermoni pubblicati col titolo *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (1705). Ralph Cudworth (1617-1688) fu professore all'università di Cambridge e fra i maggiori rappresentanti di quella scuola platonica.]

PARTE SECONDA

Ma per affrettarci ad una conclusione su quest'argomento, che è già stato tirato troppo in lungo, osserveremo che siamo andati in cerca invano di un'idea di potere o di connessione necessaria in tutte le fonti da cui potremmo supporre che sia derivata. Risulta che, nei singoli casi dell'operare dei corpi, non possiamo mai, colla nostra ricerca spinta fino all'estremo, scoprire qualcosa che non sia un evento che tien dietro ad un altro evento, senza che ci riesca di comprendere forza o potere alcuno per il cui mezzo agisca la causa, né connessione alcuna fra la causa e il suo supposto effetto. La stessa difficoltà si incontra nel considerare le operazioni della mente sul corpo, quando osserviamo che il movimento di questo tien dietro alla volizione di quella, ma non riusciamo ad osservare o a concepire il legame che unisce insieme il movimento e la volizione, né l'energia con cui la mente produce tale effetto. Il potere della volontà nelle sue stesse facoltà ed idee non è affatto più comprensibile; sicché, nell'insieme, non ci si presenta, in tutta la natura, un caso solo di connessione che sia concepibile da parte nostra. Tutti gli eventi sembrano del tutto staccati e separati. Un evento tien dietro ad un altro evento; ma noi non riusciamo a cogliere alcun legame tra di essi. Essi sembrano *congiunti*, mai *connessi*. E poiché non possiamo avere l'idea di qualche cosa che non si presenti né ai nostri sensi esterni, né al sentimento interno, la conclusione necessaria *sembra* essere che non abbiamo affatto alcuna idea di connessione o di potere e che queste parole sono del tutto prive di qualsiasi significato, quando vengono adoperate sia nei ragionamenti filosofici che nella vita comune.

Ma resta ancora un metodo per evitare questa conclusione ed una fonte che non abbiamo finora esaminato. Quando si presenta qualche oggetto naturale o qualche evento, ci è impossibile, con qualunque sagacia o penetrazione, di scoprire, o anche solo di congetturare, prescindendo dall'esperienza, quale evento deriverà dal primo, o di spingere la

nostra previsione al di là dell'oggetto che è immediatamente presente alla memoria e ai sensi. Anche dopo un caso o un esperimento in cui abbiamo rilevato che un evento particolare tien dietro ad un altro, non siamo autorizzati a formare una regola generale, o a predire quello che accadrà in casi simili, poiché si pensa giustamente che sia imperdonabile temerità il giudicare dell'intero corso della natura da un singolo esperimento, per quanto accurato o certo. Ma quando una specie particolare di eventi è stata congiunta con un'altra sempre, in tutti i casi, non abbiamo più alcuno scrupolo di predire l'una in base all'apparire dell'altra, né di adoperare quel ragionamento che unico può darci sicurezza in qualunque questione di fatto o di esistenza. Allora noi chiamiamo un oggetto *causa* e l'altro *effetto*. E supponiamo che vi sia qualche connessione fra di essi, qualche potere nell'uno, con cui esso produce infallibilmente il secondo ed opera con la maggiore certezza e colla più forte necessità.

Risulta allora che quest'idea d'una connessione necessaria fra eventi sorge da un numero di casi simili in cui si verifica la costante congiunzione dei detti eventi, mentre quell'idea non può mai esser suggerita da qualcuno solo di questi casi, anche se considerato in tutte le luci e le posizioni possibili. Ma in un certo numero di casi non c'è nulla di diverso da quello che c'è in ciascun caso singolo, che si suppone sia esattamente simile agli altri, eccetto soltanto che, dopo il ripetersi di casi simili, la mente viene spinta dall'abitudine, in base al presentarsi di un evento, ad attendere l'evento che di solito lo accompagna ed a credere che esso si verificherà. Questa connessione, dunque, che noi *sentiamo* nella mente, questo passaggio che l'immaginazione in base alla consuetudine compie da un oggetto a quello che di solito lo accompagna, è il sentimento o la impressione da cui formiamo l'idea di potere o di connessione necessaria. Nulla più di questo, nel nostro caso. Considerate il soggetto da tutti i lati; non troverete alcun'altra origine di quell'idea. Questa è la sola differenza fra un solo caso, dal quale non possiamo derivare l'idea di connessione, ed un numero di casi simili, dal quale essa ci vien suggerita. La prima volta che un

uomo osservò la comunicazione del movimento per mezzo di impulso, come per mezzo dell'urto di due palle di bigliardo, non poté dire che l'un evento era *connesso*, ma soltanto che era *congiunto* con l'altro. Dopo aver osservato parecchi casi di questa natura, dichiara che essi sono *connessi*. Quale modificazione è intervenuta a far sorgere questa nuova *connessione*? Nessuna all'infuori che ora egli *sente* che questi eventi sono *connessi* nella sua immaginazione e può facilmente predire l'esistenza dell'uno dall'apparire dell'altro. Quando diciamo, perciò, che un oggetto è connesso con un altro, intendiamo soltanto che i due oggetti hanno acquistato una connessione nel nostro pensiero, che conducono a quell'inferenza, per cui divengono prova l'uno dell'esistenza dell'altro; conclusione, questa, alquanto fuori dell'ordinario, ma che pare fondata su una sufficiente evidenza. Né quest'evidenza sarà indebolita da qualche generale differenza dell'intelletto, o da qualche sospetto scettico nei confronti d'ogni conclusione nuova e straordinaria. Nessuna conclusione può essere più gradita allo scetticismo di questa che fa scoperte intorno alla debolezza ed ai limiti ristretti della ragione e della capacità dell'uomo.

E quale esempio più forte di questo, può esser recato della sorprendente ignoranza e debolezza dell'intelletto? Giacché, certamente, se c'è una relazione fra gli oggetti che ci importi di conoscere alla perfezione, essa è quella di causa ed effetto. Su questa sono fondati tutti i ragionamenti riguardanti questioni di fatto o di esistenza. Soltanto per suo mezzo noi conseguiamo qualche sicurezza intorno ad oggetti che sono lontani dall'attuale testimonianza della memoria e dei sensi. L'unica utilità immediata di tutte le scienze è di insegnarci come controllare e regolare gli eventi futuri per mezzo delle loro cause. I nostri pensieri e le nostre ricerche sono, perciò, ad ogni momento, alle prese con questa relazione; ma le idee che ci formiamo di essa sono ancora così imperfette, che è impossibile dare qualche giusta definizione di causa, all'infuori di quella che è tratta da qualche cosa di estraneo o di esterno da essa. Oggetti simili son sempre congiunti con oggetti simili; di ciò abbiamo esperienza. Conformemente a

quest'esperienza, perciò, possiamo così definire una causa: è *un oggetto seguito da un altro oggetto e dove tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da oggetti simili al secondo.* In altre parole: *dove, se il primo oggetto non è esistito, non è esistito nemmeno il secondo* [12]. L'apparire d'una causa spinge sempre la mente, con un passaggio che deriva dalla consuetudine, all'idea dell'effetto. Anche di questo abbiamo esperienza. Possiamo, dunque, conformemente a questa esperienza, formulare un'altra definizione di causa e chiamarla *un oggetto seguito da un altro oggetto e il cui presentarsi porta sempre il pensiero all'altro oggetto.* Ma per quanto entrambe queste definizioni siano tratte da circostanze estranee alla causa, non possiamo porre rimedio a quest'inconveniente o giungere a qualche definizione più perfetta che possa mettere in rilievo nella causa quella circostanza che le dà la connessione col suo effetto. Noi non abbiamo alcuna idea di questa connessione e neppure alcuna nozione distinta di quello che desideriamo di conoscere, quando cerchiamo di farci un concetto di essa. Noi diciamo, per esempio, che la vibrazione di questa corda è la causa di questo suono particolare. Ma che cosa intendiamo dire con quest'affermazione? Noi vogliamo dire o *che questa vibrazione è seguita da questo suono, e che tutte le vibrazioni simili sono state seguite da suoni simili*; oppure *che questa vibrazione è seguita da questo suono, e che in base all'apparire della prima la mente previene i sensi e si forma immediatamente un'idea del secondo.* Possiamo considerare la relazione di causa ed effetto in ciascuna di queste due prospettive; ma fuori di queste, non abbiamo di essa alcuna idea [13].

[12] [Quest'ultima affermazione comparve nella edizione K.]

[13] Secondo queste spiegazioni e definizioni, la idea di *potere* è relativa quanto quella di *causa*; ed entrambe fanno riferimento ad un effetto, o a qualche altro evento costantemente congiunto col primo. Quando consideriamo la circostanza *sconosciuta* d'un oggetto, dalla quale è fissato e determinato il grado o la quantità del suo effetto, la chiamiamo il suo potere. In conformità, tutti i filosofi ammettono che l'effetto è la misura del potere. Ma se essi avessero qualche idea del potere come è in se stesso, perché non lo misurerebbero in se stesso?

Per riassumere, dunque, i ragionamenti di questa sezione, diremo: ogni idea è copiata da qualche impressione o sentimento precedenti; e dove non possiamo trovare alcuna impressione, possiamo esser certi che non c'è alcuna idea. In tutti i singoli casi dell'operare dei corpi o delle menti, non c'è nulla che produca qualche impressione, né che possa di conseguenza suggerire qualche idea, di potere o di connessione necessaria. Ma quando si mostrano molti casi uniformi e lo stesso oggetto è sempre seguito dallo stesso evento, allora incominciamo ad accogliere la nozione di causa e di connessione. Allora noi *sentiamo* un nuovo sentimento o una

La discussione, se la forza d'un corpo in movimento è proporzionale alla sua velocità o al quadrato della sua velocità, questa discussione, dico, dovrebbe esser decisa non paragonando i suoi effetti in tempi eguali o disuguali, ma con una misurazione e comparazione dirette.

L'uso frequente delle parole forza, potere, energia ecc. che ovunque si riscontra nella conversazione quotidiana come anche in filosofia, non è una prova che noi si abbia conoscenza, in qualche caso, del principio di connessione fra causa ed effetto, o che si possa render conto in definitiva della produzione d'una cosa per mezzo d'un'altra. Queste parole, come sono usate di solito, recano annessi significati molto vaghi e le loro idee sono molto incerte e confuse. Nessun animale può muovere i corpi esterni senza il sentimento di un *nisus* o sforzo; ed ogni animale ha un sentimento o sensazione dell'urto o colpo d'un oggetto esterno in movimento. Queste sensazioni, che sono puramente animali, e dalle quali non possiamo trarre alcuna inferenza *a priori*, noi siamo inclini a trasferirle a oggetti inanimati ed a supporre che essi abbiano delle sensazioni simili ogni volta che trasmettono o ricevono movimento. Riguardo alle energie che vengono esercitate senza che noi annettiamo loro qualche idea di comunicazione di movimento, noi consideriamo soltanto la congiunzione costantemente esperimentata degli eventi; e poiché *sentiamo* una connessione abituale fra le idee, trasferiamo quella sensazione agli oggetti, in quanto nulla è più usuale che l'applicare agli oggetti esterni ogni sensazione interna di cui essi sono causa. [Questa nota fu aggiunta nella edizione F.]

[(Ed. F, n) « Una *causa* è differente da un *segno*, poiché implica precedenza e continuità nello spazio e nel tempo, del pari che una congiunzione costante. Un segno non è che un effetto correlativo derivante dalla stessa causa ». Questo passo sostituiva, nella edizione F, tutto il secondo capoverso della nota, da « L'uso frequente delle parole ecc. » fino alla fine.]

nuova impressione, cioè, una connessione abituale nel pensiero o nell'immaginazione fra un oggetto e quello che di solito lo accompagna; questo sentimento è l'originale dell'idea che ricerchiamo. Infatti, poiché quest'idea nasce da un numero di casi simili, e non da un singolo caso, deve derivare da quella circostanza in cui il numero di casi differisce da ogni caso preso per sé. Ma la connessione abituale o passaggio dell'immaginazione è l'unica circostanza in cui essi differiscono. In ogni altro particolare essi sono casi simili. Il primo caso da noi osservato di movimento comunicato dall'urto di due palle di bigliardo (per tornare a questo esempio familiare) è esattamente simile a qualsiasi caso che, in questo momento, ci si presenti; eccetto soltanto che noi non *inferiremmo*, a tutta prima, un evento dall'altro; mentre adesso siamo messi in grado di farlo, dopo un corso così lungo di esperienza uniforme. Io non so se il lettore comprenderà facilmente questo ragionamento; ma temo che, se moltiplicassi le parole intorno ad esso o se lo sottoponessi ad una maggiore varietà di prospettive, diventerebbe soltanto più oscuro ed intricato. In tutti i ragionamenti astratti c'è un punto di vista che, una volta che sia fortunatamente colto, si deve oltrepassare per inoltrarci nell'illustrazione del soggetto, piuttosto che fermarci su di esso con tutta la eloquenza e con le espressioni più ridondanti. Questo punto di vista dovremmo cercare di raggiungere, riservando i fiori della retorica per soggetti più adatti.

SEZIONE OTTAVA

LIBERTÀ E NECESSITÀ

PARTE PRIMA

Si potrebbe ragionevolmente aspettarsi, in questioni che sono state esaminate a fondo e discusse con grande ardore fin dalla prima origine della scienza e della filosofia, che coloro che han preso parte alla disputa si siano messi d'accordo almeno sul significato di tutti i termini e che le nostre ricerche, nel corso di duemila anni, siano riuscite a passare dalle parole al vero e reale argomento della controversia. Infatti può sembrare molto facile dare esatte definizioni dei termini adoperati nel ragionare e fare di queste definizioni, anziché il semplice suono di parole, l'oggetto della propria indagine futura e del proprio esame. Se però consideriamo la cosa più da vicino, inclineremo a trarre una conclusione del tutto opposta. Da questa sola circostanza, che cioè una controversia è stata per lungo tempo tenuta in piedi e rimane ancora indecisa, possiamo presumere che vi sia qualche ambiguità nell'espressione e che coloro che disputano congiungano differenti idee ai termini adoperati nella controversia. Infatti, poiché si suppone che le facoltà della mente siano naturalmente simili in ogni individuo, (altrimenti nulla sarebbe più inutile del ragionare o disputare insieme), sarebbe impossibile, se gli uomini congiungessero le stesse idee ai loro termini, che essi si facessero per tanto tempo opinioni differenti intorno allo stesso soggetto, specialmente quando essi si comunicano le loro idee ed ognuna delle parti in

contrasto le esamina da tutti i lati, alla ricerca di argomenti che possano darle la vittoria sulla parte avversa. È vero che, se gli uomini si mettono a discutere di questioni che si trovano del tutto al di fuori del limite delle capacità umane, quali sono le questioni relative all'origine dei mondi, o all'economia del sistema intellettuale, o alla regione degli spiriti, possono battere interminabilmente l'aria nelle loro inutili contestazioni e non arrivare mai a qualche determinata conclusione. Ma se la questione riguarda qualche soggetto di vita comune e di esperienza, si dovrebbe pensare che nulla potrebbe mantenere la disputa così a lungo indecisa all'infuori di alcune espressioni ambigue, che tengono gli antagonisti ancora a distanza e impediscono loro di venir alle prese l'uno con l'altro.

Tale è stato il caso della questione a lungo dibattuta intorno a libertà e necessità, ed in un grado così rilevante che, se non m'inganno del tutto, troveremo che tutti gli uomini, tanto colti che ignoranti, sono sempre stati della stessa opinione su questo soggetto, e che poche definizioni intelligibili avrebbero posto immediatamente termine all'intera controversia. Riconosco che questa disputa è stata tanto dibattuta da tutte le parti ed ha condotto i filosofi ad un labirinto tale di oscure sofisticherie, che non è meraviglia se un lettore assennato asseconda il suo desiderio di comodo al punto da non prestare orecchio a chi gli propone una questione del genere, dalla quale egli non può aspettarsi né istruzione né divertimento. Ma lo stato dell'argomento qui proposto può, forse, servire a ravvivare la sua attenzione; poiché esso ha più novità, promette almeno qualche decisione della controversia, e non disturberà affatto la quiete di alcuno con qualche ragionamento intricato od oscuro.

Spero, dunque, di mostrare che tutti gli uomini sono sempre stati d'accordo nella dottrina sia della necessità che della libertà, secondo ogni significato ragionevole che si possa attribuire a questi termini; e che tutta la controversia ha fin qui girato soltanto su parole. Cominceremo coll'esaminare la dottrina della necessità.

Si ammette universalmente che la materia, in tutte le

sue operazioni, è mossa da una forza necessaria e che ogni effetto naturale è così precisamente determinato dall'energia della sua causa che nessun altro effetto, in quelle determinate circostanze, potrebbe derivarne. Il grado e la direzione di ogni movimento sono prescritti dalle leggi della natura con tanta esattezza che una creatura vivente può derivare dall'urto di due corpi tanto facilmente quanto può aversi movimento in qualsiasi grado o direzione, diversi da quelli attualmente prodotti dalla natura. Se, dunque, volessimo formarci un'idea giusta e precisa della *necessità*, dovremmo considerare da che cosa nasce quest'idea, quando l'applichiamo all'operare dei corpi.

Pare evidente che, se tutte le situazioni della natura cambiassero continuamente in modo che nemmeno due eventi avessero qualche rassomiglianza l'uno con l'altro, ma ogni soggetto fosse del tutto nuovo, senza alcuna somiglianza con qualsiasi cosa vista prima, in questo caso, noi non conseguiremmo mai la minima idea di necessità, o di una connessione fra tali oggetti. Noi potremmo dire, in base a tale supposizione, che un oggetto o evento tien dietro ad un altro, ma non che l'uno è prodotto dall'altro. La relazione di causa ed effetto dovrebbe restare completamente sconosciuta agli uomini. L'inferenza ed il ragionamento riguardo alle operazioni della natura sarebbero, da quel momento, finiti; la memoria e i sensi resterebbero gli unici canali attraverso i quali la conoscenza di qualche reale esistenza potrebbe giungere fino alla mente. Perciò la nostra idea di necessità e di causazione deriva continuamente dall'uniformità che si può riscontrare nelle operazioni della natura, dove oggetti simili sono costantemente congiunti insieme e la mente è determinata dalla consuetudine ad inferire l'uno dall'apparire dell'altro. Queste due circostanze costituiscono tutto l'insieme di quella necessità che noi attribuiamo alla materia. All'infuori della costante *congiunzione* di oggetti simili, e della conseguente *inferenza* dall'uno all'altro, noi non abbiamo nozione alcuna di qualche necessità o connessione.

Se, dunque, risulta che tutti gli uomini hanno sempre ammesso, senza alcun dubbio o esitazione, che queste due

circostanze si verificano nelle azioni volontarie dell'uomo, e nelle operazioni della mente, ne deve seguire che tutti gli uomini si son sempre trovati d'accordo nella dottrina della necessità e che finora essi hanno discusso soltanto perché non si sono capiti.

Per quanto riguarda la prima circostanza, la costante e regolare congiunzione di eventi simili, potremo accontentarci delle seguenti considerazioni. Si riconosce universalmente che c'è grande uniformità fra le azioni degli uomini, in tutte le nazioni e in tutte le età, e che la natura umana resta sempre la stessa nei suoi princìpi e nelle sue operazioni. Gli stessi motivi producono sempre le stesse azioni; gli stessi eventi derivano dalle stesse cause. Le passioni come l'ambizione, l'avarizia, l'amor proprio, la vanità, l'amicizia, la generosità, il forte desiderio del bene pubblico, mescolate in vari gradi e distribuite attraverso la società, sono state dal principio del mondo, e sono ancora, la fonte di tutte le azioni e di tutte le imprese che si sono verificate nella storia del genere umano. Vorreste conoscere i sentimenti, le inclinazioni e il modo di vivere dei greci e dei romani? Studiate bene il temperamento e le azioni dei francesi e degli inglesi; non potete ingannarvi molto nel trasferire ai primi la *maggior parte* delle osservazioni che avete fatto riguardo ai secondi. L'umanità è tanto la stessa, in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, che la storia non ci informa di nulla di nuovo o di insolito a questo proposito. L'utilità principale della storia consiste soltanto nello scoprire i princìpi costanti ed universali della natura umana, mostrando gli uomini in tutte le varie circostanze e situazioni e fornendoci il materiale da cui ci sia possibile ricavare le nostre osservazioni e sulla cui base ci sia possibile informarci delle sorgenti regolari dell'azione e del comportamento umani. Questi ricordi di guerre, di intrighi, di fazioni e di rivoluzioni sono altrettante raccolte di esperimenti, con cui il filosofo della politica e della morale fissa i princìpi della sua scienza, nella stessa maniera in cui il fisico o il filosofo della natura si informa della natura delle piante, dei minerali e degli altri oggetti esterni per mezzo degli esperimenti che conduce intorno ad essi. Né la terra,

l'acqua e gli altri elementi studiati da Aristotele e da Ippocrate sono più simili a quelli che attualmente si presentano alla nostra osservazione di quanto gli uomini descritti da Polibio e da Tacito lo sono rispetto a quelli che oggi governano il mondo.

Se un viaggiatore, tornando da un paese lontano, ci raccontasse di uomini completamente diversi da tutti quelli che noi abbiamo sempre conosciuto, di uomini che fossero completamente privi di avarizia, di ambizione o di spirito vendicativo, e che non conoscessero altro piacere all'infuori della amicizia, della generosità e del desiderio del bene pubblico; noi scopriremmo immediatamente, sulla base di tali circostanze, la sua falsità e proveremmo che è bugiardo colla stessa certezza che se avesse infarcito la sua narrazione con storie di centauri e di dragoni, di miracoli e di prodigi. E se vogliamo smontare qualche contraffazione storica, non possiamo usare un argomento più convincente che quello di provare che le azioni attribuite a qualche persona sono direttamente contrarie al corso della natura e che essa, in tali circostanze, non avrebbe potuto esser indotta da alcun motivo umano a comportarsi in quel modo. La veracità di Quinto Curzio [1] è da mettere in dubbio tanto quando egli descrive il coraggio soprannaturale di Alessandro, che lo spingeva ad assalire ad uno ad uno una moltitudine di nemici, come quando descrive la forza ed attività soprannaturali con cui riusciva a resistere ad essi. Tanto facilmente e universalmente noi possiamo conoscere una uniformità nei motivi e nelle azioni degli uomini, quanto nelle operazioni del corpo.

Di qui egualmente il profitto dell'esperienza acquistata con una lunga vita e con una varietà di occupazioni e di rapporti, nel rendersi edotti dei princìpi della natura umana e nel regolare la nostra condotta futura e la nostra speculazione. Per mezzo di questa guida noi risaliamo alla cono-

[1] [Quinto Curzio Rufo, storico dell'età di Claudio o di quella di Vespasiano, è autore di un'opera in dieci libri dal titolo: *Storia di Alessandro Magno*; si tratta, più che di storia, di una narrazione che indulge a elementi romanzeschi e retorici.]

scenza delle inclinazioni e dei moventi degli uomini, partendo dalle loro azioni, espressioni e anche dai gesti; e nuovamente discendiamo alla interpretazione delle loro azioni partendo dalla nostra conoscenza dei moventi e delle inclinazioni. Le osservazioni generali, che tesaurizziamo in un corso di esperienza, ci danno il bandolo della natura umana e ci insegnano a dipanarne tutti i nodi. Pretesti e apparenze non ci ingannano più. Le dichiarazioni pubbliche passano per speciose coloriture d'una causa. E per quanto si conceda alla virtù ed all'onore un peso ed un'autorità appropriati, non ci aspettiamo mai di trovare nelle folle e nei partiti quel perfetto disinteresse, che così spesso si pretende; raramente ci aspettiamo di trovarlo nei capi e scarsamente anche negli individui di qualsiasi classe e condizione. Ma se non vi fosse uniformità nelle azioni umane e se ogni esperimento che potessimo fare a questo riguardo fosse irregolare ed anomalo, sarebbe impossibile raccogliere osservazioni generali qualsiasi intorno al genere umano; e nessuna esperienza, per quanto accuratamente elaborata dalla riflessione, potrebbe mai servire a qualche proposito. Perché l'agricoltore anziano è più esperto nel suo lavoro del giovane principiante, se non perché v'è una certa uniformità nell'operare del sole, della pioggia e della terra nei riguardi della produzione dei vegetali e perché quindi l'esperienza insegna al vecchio professionista le regole da cui quest'operazione è governata e diretta?

Non dobbiamo, tuttavia, aspettarci che quest'uniformità delle azioni umane possa esser spinta a tal punto che tutti gli uomini, nelle stesse circostanze, siano per agire sempre precisamente nella stessa maniera, senza alcuna concessione alla diversità dei caratteri, dei pregiudizi e delle opinioni. Una uniformità in tutti i particolari non si trova in alcuna parte della natura. Al contrario, con l'osservazione della varietà del comportamento in diversi uomini, riusciamo a formare una più grande varietà di massime, la quale suppone ancora un grado di uniformità e di regolarità.

I modi di vivere degli uomini sono differenti in differenti età e paesi? Di qui impariamo a conoscere la grande forza della consuetudine e dell'educazione, che modellano la

mente umana fin dall'infanzia e formano in essa un carattere fisso e stabile. Il comportamento e la condotta dell'un sesso sono molto diversi da quelli dell'altro? È di qui che ricaviamo una conoscenza approfondita dei diversi caratteri che la natura ha impresso nei sessi e che essa conserva con costanza e regolarità. Sono le azioni della stessa persona molto diverse nei diversi periodi della sua vita, dall'infanzia alla vecchiaia? Ciò dà luogo a molte osservazioni generali sul graduale mutamento dei nostri sentimenti ed inclinazioni e sulle differenti massime che prevalgono nelle diverse età degli uomini. Anche i caratteri propri di ciascun individuo hanno una uniformità nel loro influsso; altrimenti la nostra conoscenza delle persone e la nostra osservazione della loro condotta non potrebbe mai farci conoscere le loro disposizioni né potrebbe servire a dirigere il nostro comportamento nei loro riguardi.

Ammetto che è possibile trovare delle azioni, che non sembra abbiano alcuna connessione regolare coi motivi conosciuti quali che siano, e che costituiscono delle eccezioni a tutti i criteri di comportamento che si siano mai stabiliti per il governo degli uomini. Ma se volessimo di buon grado conoscere quale giudizio si dovrebbe fare di tali azioni irregolari e fuori dell'ordinario, potremmo considerare i sentimenti che di solito si manifestano di fronte agli eventi irregolari che si mostrano nel corso della natura e nelle operazioni degli oggetti esterni. Tutte le cause non sono congiunte coi loro effetti soliti con eguale uniformità; un artefice che manipola soltanto materia morta può fallire il suo scopo tanto quanto il politico che dirige la condotta di esseri sensibili ed intelligenti.

L'uomo volgare, che prende le cose secondo il loro primo apparire, attribuisce l'incertezza degli eventi ad un'incertezza nelle cause tale che queste ultime spesso falliscono nell'esercizio del loro influsso normale, per quanto non incontrino alcun impedimento nel loro operare. Ma i filosofi, osservando che quasi in ogni parte della natura si riscontra un'ampia varietà di fonti e di princìpi che sono nascosti a causa della loro piccolezza o lontananza, trovano che è quanto meno possibile che il contrasto degli eventi non derivi af-

fatto da qualche contingenza nella causa, ma dal segreto operare di cause contrarie. Questa possibilità si trasforma in certezza dopo ulteriore osservazione, quando essi rilevano che, ad un esame attento, un contrasto di effetti rivela sempre un contrasto di cause e deriva dalla loro mutua opposizione. Un contadino non sa dare miglior ragione del fermarsi d'un orologio a pendolo o tascabile di quella di dire che esso non va bene come al solito; ma un artigiano s'accorge facilmente che la stessa forza nella molla o nel pendolo ha sempre lo stesso influsso sulle ruote, ma che l'effetto solito viene a mancare, forse a causa di un granello di polvere che inceppa tutto il movimento. Dall'osservazione di parecchi casi paralleli, i filosofi ricavano una massima, che la connessione fra tutte le cause e gli effetti è egualmente necessaria e che la loro apparente incertezza in alcuni casi deriva dalla segreta opposizione di cause contrarie.

Così, ad esempio, nel corpo umano, quando i sintomi soliti di sanità o di malattia ingannano la nostra aspettazione, quando le medicine non operano coi loro poteri abituali, quando eventi irregolari tengon dietro ad una determinata causa; il filosofo ed il medico non rimangono sorpresi della cosa, né sono tentati di negare, in generale, la necessità e l'uniformità dei princìpi che governano la economia della vita animale. Essi sanno che un corpo umano è una macchina assai complicata, che molte energie segrete vi si nascondono, tutte al di fuori della nostra comprensione, che ci deve spesso apparire molto incerto nelle sue operazioni, e che perciò gli eventi irregolari, che ci si mostrano all'esterno, non possono esser prova che le leggi della natura non sono osservate con la massima regolarità nelle operazioni interne e nel governo del corpo.

Il filosofo, se è coerente, deve applicare lo stesso ragionamento alle azioni ed alle volizioni degli agenti forniti d'intelligenza. Le risoluzioni più irregolari e inaspettate degli uomini possono spesso esser spiegate da quelli che conoscono ogni particolare circostanza del loro carattere e della loro situazione. Una persona di temperamento cortese dà una risposta rabbiosa; ma ha il mal di denti oppure non ha pran-

zato. Una persona inerte rivela un'alacrità insolita nella sua condotta; ma s'è imbattuta all'improvviso in una grossa fortuna. O anche quando un'azione, come talvolta avviene, non può essere particolarmente spiegata, né dalla persona che la compie né da altri, noi sappiamo, in generale, che i caratteri degli uomini sono, fino a un certo grado, incostanti ed irregolari. Questo è, in certo modo, il carattere costante della natura umana; per quanto si possa applicarlo, in modo più particolare, ad alcune persone che non hanno regola fissa per la loro condotta, ma vanno avanti in una corsa continua di capriccio e di incoscienza. I princìpi ed i motivi interni possono operare in maniera uniforme, nonostante queste apparenti irregolarità; allo stesso modo in cui il vento, la pioggia, le nubi e le altre variazioni metereologiche si suppone che siano governate da princìpi stabili, per quanto non facili a scoprire da parte della sagacia e della ricerca degli uomini.

Così risulta non soltanto che la congiunzione fra moventi e azioni volontarie è tanto regolare ed uniforme quanto quella fra la causa e l'effetto in ogni parte della natura; ma anche che questa regolare congiunzione è stata universalmente riconosciuta dagli uomini e non è mai stata argomento di disputa, né in filosofia né nella vita comune. Ora, poiché è dall'esperienza passata che noi ricaviamo tutte le inferenze intorno al futuro, e poiché noi concludiamo che saranno sempre congiunti insieme gli oggetti che troviamo che sono stati sempre congiunti nel passato; può sembrare superfluo il provare che l'uniformità così sperimentata nelle azioni umane è una fonte [2] da cui non traiamo *inferenze* a loro riguardo. Ma per conferire all'argomento una maggiore varietà di motivi, insisteremo, per quanto brevemente, su quest'ultimo punto.

La mutua dipendenza degli uomini è così grande in tutte le società che difficilmente qualche azione umana è del tutto completa in se stessa o viene compiuta senza qualche riferimento alle azioni degli altri, necessarie per far sì che essa

[2] [(Ed. E-P, t) « la fonte di tutte le inferenze che noi formiamo riguardo ad esse ».]

risponda pienamente all'intenzione di chi la compie. Il più povero artigiano, che lavora solo, si aspetta quanto meno la protezione del magistrato, che gli assicuri il godimento dei frutti del suo lavoro. Si aspetta anche di trovare compratori quando porta le sue merci al mercato e le offre ad un prezzo ragionevole, e si aspetta di riuscire, col danaro che ricava, ad obbligare altri a fornirgli i generi di prima necessità che gli sono necessari per vivere. Proporzionalmente all'estensione delle loro trattative ed alla maggiore complicazione delle loro relazioni cogli altri, gli uomini comprendono, nei loro progetti di vita, una sempre maggiore varietà di azioni volontarie che essi si aspettano che, sulla base di moventi propri, cooperino colle loro iniziative personali. In tutte queste conclusioni essi prendono le loro misure sulla base della esperienza passata, nello stesso modo che nei loro ragionamenti intorno agli oggetti esterni; e credono fermamente che gli uomini, come gli elementi, continueranno ad agire come hanno sempre riscontrato nel passato. Un fabbricante conta sul lavoro dei suoi dipendenti per l'esecuzione di qualche progetto tanto quanto conta sugli utensili che adopera e sarebbe ugualmente sorpreso se le sue aspettative fossero deluse nei riguardi del primo come nei riguardi dei secondi. In breve, quest'inferenza e questo ragionare sperimentali riguardo alle azioni degli altri, hanno tanta parte nella vita umana che nessun uomo, mentre è sveglio, può stare un solo momento senza far ricorso ad essi. Non avevamo dunque ragione di affermare che tutti gli uomini sono sempre stati d'accordo nella dottrina della necessità, secondo la precedente definizione e spiegazione di essa?

Né i filosofi hanno mai, su questo punto, professato una opinione diversa dal popolo. Infatti, per non ricordare che quasi ogni azione della loro vita suppone quest'opinione, vi sono anche pochi campi della speculazione ai quali non sia essenziale. Che sarebbe della *storia*, se non avessimo fiducia nella veracità dello storico, in relazione all'esperienza che abbiamo fatto dell'umanità? Come la *politica* potrebbe essere una scienza, se leggi e forme di governo non avessero un influsso uniforme sulla società? Dove andrebbe la fon-

dazione della *morale*, se i caratteri particolari non avessero un certo e determinato potere di produrre particolari sentimenti e se questi sentimenti non operassero in modo costante sulle azioni? E con quale diritto esprimeremmo il nostro *giudizio critico* su qualche poeta o su qualche letterato, se non potessimo pronunciarci sull'essere la condotta e i sentimenti dei suoi personaggi corrispondenti a determinati caratteri e in determinate circostanze? Sembra quasi impossibile, perciò, impegnarsi in una qualsiasi scienza od azione, senza riconoscere la dottrina della necessità e senza quest'*inferenza* dal movente alle azioni volontarie, dai caratteri alla condotta.

E in verità, quando consideriamo quanto appropriatamente l'evidenza *naturale* e l'evidenza *morale* si legano insieme, per formare un'unica catena di argomentazione, non ci faremo scrupolo di ammettere che esse sono della stessa natura e derivano dagli stessi princìpi. Un prigioniero senza danaro e senza profitti, s'accorge dell'impossibilità della fuga, tanto quando considera l'ostinatezza del carceriere, che quando considera i muri e le sbarre da cui è circondato; e, in tutti i tentativi per liberarsi, preferisce aver a che fare colla pietra e col ferro di quest'ultimi, che colla natura inflessibile del primo. Lo stesso prigioniero, condotto al patibolo, prevede la sua morte con altrettanta certezza sia in dipendenza della costanza e fedeltà delle guardie, sia in dipendenza del funzionamento della mannaia o della ruota. La sua mente scorre lungo un certo ordine di idee: il rifiuto dei soldati a lasciarlo fuggire, l'azione del carnefice, la separazione della testa dal corpo, emorragia, movimenti convulsi e morte. Questa è una catena continua di cause naturali e di azioni volontarie; ma la mente non sente alcuna differenza fra di esse, nel passare da un anello all'altro della catena; né è meno sicura dell'evento futuro che se esso fosse connesso cogli oggetti presenti alla memoria o ai sensi mediante una serie di cause, cementate insieme da ciò che ci piace chiamare una necessità *fisica*. La stessa unione, una volta che sia sperimentata, ha lo stesso effetto sulla mente, sia che gli oggetti uniti siano moventi, volizioni e azioni, oppure figura e mo-

vimenti. Noi possiamo cambiare il nome delle cose; ma la loro natura ed il loro operare sull'intelletto non cambiano mai.

Se un uomo, che so onesto e ricco e col quale vivo in intima amicizia, viene nella mia casa, dove sono circondato dai miei servi, sono sicuro che non viene per pugnalarmi prima che io lasci la casa, allo scopo di rubarmi il mio calamaio d'argento; ed io non sospetto che una cosa simile accada più di quanto sospetti che si verifichi il crollo della casa stessa, che è nuova e solidamente costruita e fondata. « Ma quell'uomo potrebbe esser colto da una pazzia improvvisa e non prevedibile ». Del pari potrebbe verificarsi un improvviso terremoto che scrollasse e facesse cadere la mia casa sotto i miei occhi. Cambierò pertanto le supposizioni. Dirò che io so con certezza che egli non metterà la sua mano nel fuoco per tenervela finché sia consumata. E questo evento, penso di poterlo predire colla stessa sicurezza di quest'altro, che se egli si getta dalla finestra e non s'imbatte in ostacoli, non rimarrà un solo momento sospeso in aria. Nessun sospetto d'una pazzia imprevista può fornire la minima possibilità al primo evento, che è così contrario a tutti i princìpi noti della natura umana. Un uomo che a mezzogiorno lascia la sua borsa piena d'oro sul marciapiedi di Charing Cross, può aspettarsi tanto che essa volerà via come una piuma, quanto che egli la troverà intatta un'ora dopo. Più d'una metà dei ragionamenti umani contengono inferenze di natura simile, accompagnate da gradi maggiori o minori di certezza in proporzione alla nostra esperienza della condotta solita dell'unità in quelle determinate situazioni [3].

Ho spesso considerato quale potrebbe essere la ragione per cui tutti gli uomini, sebbene abbiano sempre riconosciuto senza esitazione la dottrina della necessità nell'intera loro pratica ed in tutto il loro ragionare, hanno finora mostrato tanta riluttanza a riconoscerla a parole, ed hanno piuttosto mostrato propensione, in tutte le età, a professare l'opinione contraria. La cosa, penso, si può spiegare nel modo seguente.

[3] [Tutto il capoverso che precede fu aggiunto nella edizione R.]

Se esaminiamo le operazioni del corpo e la produzione di effetti da parte delle loro cause, troveremo che tutte le nostre facoltà non possono mai portarci più avanti, nella nostra conoscenza di questa relazione, della semplice osservazione che gli oggetti particolari sono *costantemente congiunti* insieme, e che la mente è portata, in base ad un *passaggio derivante da consuetudine*, dall'apparire dell'uno alla credenza nell'altro. Ma, sebbene questa conclusione sull'ignoranza umana sia il risultato dell'esame più rigoroso di questa questione, gli uomini conservano ancora una forte propensione a credere di penetrare più addentro nei poteri della natura e di avvertire qualche cosa di simile ad una connessione necessaria fra la causa e l'effetto. Quando poi rivolgono le loro riflessioni alle operazioni delle loro stesse menti, e non *sentono* tale connessione del movente e dell'azione, divengono in base a ciò inclini a supporre che vi sia una differenza fra gli effetti che risultano dalla forza materiale e quelli che procedono dal pensiero e dall'intelligenza. Ma noi, una volta persuasi di non conoscere nulla di più, in fatto di causazione di qualsiasi genere, della semplice *congiunzione costante* di oggetti, e della conseguente *inferenza* della mente dall'uno all'altro, e trovando che si ammette universalmente che queste due circostanze si verificano nelle azioni volontarie, possiamo essere più facilmente portati a credere che la stessa necessità entri a far parte di tutte le cause. E sebbene questo ragionamento possa contraddire i sistemi di molti filosofi, attribuendo necessità alle determinazioni della volontà, troveremo, riflettendo, che essi dissentono da questo ragionamento soltanto a parole, non già nei loro reali sentimenti. La necessità, nel senso in cui vien presa qui, finora non è mai stata respinta, né, penso, potrà mai essere respinta da alcun filosofo. Si può soltanto, forse, pretendere che la mente possa avvertire, nelle operazioni della materia, qualche ulteriore connessione fra la causa e l'effetto, connessione che non si verifica nelle azioni volontarie degli esseri intelligenti. Ora, che le cose stiano così o no, può risultare soltanto in base ad un esame; e tocca a questi filosofi render

valida la loro asserzione, definendo o descrivendo questa necessità e mostrandocela nelle operazioni delle cause materiali.

Sembra, in verità, che gli uomini comincino collo sbagliare strada in questa questione sulla libertà e la necessità, quando vi si introducono esaminando le facoltà dello spirito, l'influsso dell'intelletto e le operazioni della volontà. Prima discutano una questione più semplice, cioè le operazioni del corpo e della materia bruta priva d'intelligenza; e tentino di formarsi su questo terreno qualche idea di causazione e di necessità, che non sia quella di una costante congiunzione di oggetti e della susseguente inferenza della mente dall'uno all'altro. Se queste circostanze formano, in realtà, tutto l'insieme della necessità che possiamo concepire nella materia, e se si riconosce universalmente che queste circostanze del pari si verificano nelle operazioni della mente, la discussione è bell'e finita; quanto meno, si deve riconoscere che da qui in avanti si tratta d'una discussione puramente verbale. Ma finché supporremo avventatamente di avere qualche ulteriore idea di necessità e di causazione nelle operazioni degli oggetti esterni, e nello stesso tempo, non troveremo nulla di ulteriore nelle azioni volontarie della mente, non c'è alcuna possibilità di portare la questione a qualche determinata conclusione, mentre muoviamo da una supposizione così erronea. L'unico modo di toglierci all'inganno è quello di salire più in alto, di esaminare il ristretto ambito della scienza in fatto di cause materiali, e di convincerci che tutto quello che ne conosciamo è la congiunzione costante e l'inferenza ricordate sopra. Possiamo, forse, trovare che non senza difficoltà siamo indotti a fissare limiti così ristretti all'intelletto umano; ma potremo non trovare alcuna difficoltà in seguito quando passeremo ad applicare questa dottrina alle azioni della volontà. Infatti, poiché è evidente che le azioni hanno una congiunzione regolare coi moventi, colle circostanze e coi caratteri, e poiché sempre noi facciamo inferenze dall'uno all'altro campo, siamo tenuti a riconoscere nelle parole quella necessità, che abbiamo già ammessa in ogni deliberazione

della nostra vita ed in ogni passo della nostra condotta e del nostro comportamento [4].

Ma per continuare in questo progetto di riconciliazione in relazione alla questione di libertà e necessità, la più di-

[4] La prevalenza della dottrina della libertà può essere spiegata con un'altra causa, cioè con una falsa sensazione o apparente esperienza, che abbiamo, o possiamo avere, della libertà o indifferenza in molte delle nostre azioni. La necessità d'una qualunque azione, sia della materia o della mente, non è, propriamente parlando, una qualità che risiede nell'agente, ma in qualsiasi essere pensante o intelligente, che possa considerare l'azione; e consiste principalmente nella determinazione del suo pensiero ad inferire l'esistenza di quell'azione da qualche oggetto precedente; e così la libertà, quand'è opposta alla necessità, non è altro che la mancanza di quella determinazione ed un certo abbandono o indifferenza che sentiamo nel passare, o nel non passare, dall'idea d'un oggetto a quella di qualsiasi altro che lo segua. Ora possiamo osservare che, per quanto, *riflettendo* sulle azioni umane, raramente sentiamo tale abbandono o indifferenza, ma siamo comunemente in grado di inferirle con considerevole certezza dai loro moventi e dalle disposizioni dell'agente, tuttavia accade frequentemente che, nel *compiere* le azioni stesse, avvertiamo qualche cosa di simile; e poiché tutti gli oggetti che si somigliano vengono facilmente presi l'uno per l'altro, ciò è stato usato come una prova dimostrativa e perfino intuitiva della libertà umana. Noi sentiamo che le nostre azioni sono soggette alla nostra volontà nella maggior parte dei casi; ed immaginiamo di sentire che la volontà stessa non è soggetta a nulla, perché, quando, di fronte ad una negazione di ciò siamo provocati a provarlo, sentiamo che essa si muove agevolmente in ogni direzione e produce un'immagine di se stessa (o una *velleità*, come vien chiamata nelle scuole) anche in quella direzione per cui non si mette. Quest'immagine, o movimento finto, noi ci persuadiamo che in quel momento avrebbe potuto esser completato colla cosa stessa; giacché, se ciò fosse negato, noi troviamo, sulla base di un secondo esperimento, che in questo momento esso può completarsi nella cosa. Noi non consideriamo che il fantastico desiderio di dar prova di libertà è qui il motivo delle nostre azioni. E sembra certo che, comunque noi immaginiamo di sentire la libertà dentro noi stessi, uno spettatore può comunemente inferire le nostre azioni dai nostri moventi e dal nostro carattere; ed anche quando non lo può, conclude in generale che lo potrebbe, se avesse perfetta conoscenza di ogni circostanza della nostra situazione e del nostro temperamento, nonché delle fonti più segrete della nostra complessione e disposizione. Ora questa è la vera essenza della necessità, secondo la dottrina sopra esposta.

scussa questione di metafisica, che è a sua volta la scienza più piena di discussioni, non occorreranno molte parole per provare che tutti gli uomini sono sempre stati d'accordo tanto nella dottrina della libertà quanto in quella della necessità e che tutta la disputa, anche sotto questo rispetto, è stata finora soltanto verbale. Infatti, che cosa s'intende per libertà, quando la si applica alle azioni volontarie? Noi non possiamo certamente intendere che le azioni hanno così poca connessione coi moventi, colle inclinazioni e colle circostanze, che le une non seguano con un certo grado di uniformità dalle altre, e che le une non producano alcuna inferenza mediante la quale ci sia possibile concludere per l'esistenza delle altre. Infatti questi sono dati di fatto evidenti e pacifici. Con libertà, dunque, vogliamo significare soltanto *un potere di agire o di non agire secondo le determinazioni della volontà*; ossia che, se preferiamo restar fermi, possiamo; se preferiamo muoverci, egualmente possiamo. Ora questa ipotetica libertà tutti ammettono che appartenga ad ognuno che non sia prigioniero e incatenato; qui, dunque, non c'è materia di disputa.

Qualunque definizione noi si possa dare di libertà, dovremmo aver cura di considerare due circostanze necessarie; *primo*, che sia coerente coi dati di fatto evidenti; *secondo*, che sia coerente in se stessa. Se teniamo conto di queste due circostanze, e rendiamo intelligibile la nostra definizione, sono persuaso che si troverà che tutti gli uomini sono d'una sola opinione intorno ad essa.

Si ammette da tutti che nulla esiste senza una causa della sua esistenza e che il caso, quando si esamini con rigore, è una parola puramente negativa e non significa alcun reale potere che esista in qualche parte della natura. Ma si pretende che alcune cause siano necessarie, alcune non necessarie. Ecco dove si mostra l'utilità delle definizioni. Uno qualunque *definisca* una causa, senza comprendere, come parte della definizione, una *connessione necessaria* coi suoi effetti; e mostri distintamente l'origine dell'idea espressa dalla definizione; io gli darò subito partita vinta. Ma se si accetta la precedente spiegazione della questione, è del tutto impossibile che ciò

avvenga. Se gli oggetti non avessero una congiunzione regolare gli uni cogli altri, noi non avremmo mai conseguito una nozione qualsiasi di causa ed effetto; e tale congiunzione regolare produce l'inferenza dell'intelletto, che è l'unica connessione di cui possiamo avere qualche comprensione. Chiunque tenti una definizione di causa, che escluda le dette circostanze, sarà costretto o ad usare termini inintelligibili o ad usare termini sinonimi di quelli che si sforza di definire [5]. Se si ammette la definizione sopra ricordata, libertà, come opposta a necessità, non a costrizione, è la stessa cosa del caso; e tutti ammettono che esso non esiste.

PARTE SECONDA

Non c'è maniera di ragionare più comune, né tuttavia più biasimevole, del cercare, nelle dispute filosofiche, di confutare qualche ipotesi, colla pretesa delle sue conseguenze pericolose per la religione e per la morale. Quando qualche opinione conduce ad assurdità, è certamente falsa; ma non è certo che un'opinione sia falsa, perché genera conseguenze pericolose. Ci si dovrebbe, perciò, astenere completamente da simili argomenti, in quanto non servono alla scoperta della verità, ma soltanto a rendere odiosa la persona dell'avversario. Osservo ciò in generale, senza pretendere di trarne qualche vantaggio. Mi sottopongo francamente ad un esame di tal genere ed oserò affermare che le dottrine, sia quella della necessità che quella della libertà, come sono state chiarite sopra, non

[5] Così, se una causa fosse definita *ciò che produce qualche cosa*, sarebbe facile osservare che *produrre* è sinonimo di *causare*. Allo stesso modo, se una causa fosse definita *ciò per cui qualche cosa esiste*, questa risposta sarebbe soggetta alla stessa obiezione. Infatti, che cosa s'intende colle parole *per cui*? Se si fosse detto che una causa è *ciò* dopo del quale *qualche cosa esiste costantemente*, avremmo capito i termini. Infatti questo è tutto quello che, in verità, conosciamo della cosa. E questa costanza costituisce la vera essenza della necessità, della quale non abbiamo alcuna altra idea.

soltanto s'accordano colla[6] morale, ma sono assolutamente essenziali al suo rafforzamento.

La necessità si può definire in due modi, in conformità alle due definizioni di *causa*, della quale costituisce una parte essenziale. Essa consiste o nella congiunzione costante di oggetti simili, o nell'inferenza dell'intelletto dall'un oggetto all'altro. Ora la necessità, in entrambi questi sensi (che, in verità, sono, in fondo, lo stesso) si è ammesso, per quanto tacitamente, da tutti, nelle scuole, dal pulpito e nella vita comune, che appartiene alla volontà dell'uomo; e nessuno ha mai preteso di negare che noi si possa trarre inferenze circa le azioni umane, né che tali inferenze siano fondate sull'unione sperimentata di azioni simili, con simili moventi, inclinazioni e circostanze. L'unico particolare in cui ognuno può differire è che, una delle due: o, forse, rifiuterà di dare il nome di necessità a questa proprietà delle azioni umane; ma, finché ci si rende conto del significato attribuitole, spero che la parola non rechi alcun danno; oppure sosterrà che è possibile scoprire qualche cosa di ulteriore nelle operazioni della materia; ma questo, bisogna ammetterlo, non può avere alcuna conseguenza sulla moralità o sulla religione, qualunque conseguenza si possa verificare nella filosofia della natura o nella metafisica. Noi possiamo esserci sbagliati qui nell'asserire che non c'è alcuna idea di qualche altra necessità o connessione nelle azioni del corpo; ma certamente non attribuiamo alle azioni della mente nulla all'infuori di ciò che ognuno ammette, e deve prontamente ammettere. Noi non modifichiamo alcuna circostanza nel sistema ortodosso invalso per quanto riguarda la volontà, ma soltanto per ciò che riguarda gli oggetti materiali e le cause. Nulla perciò, può essere più innocente, quanto meno, di tale dottrina. X

Essendo tutte le leggi fondate su ricompense e punizioni, si suppone come principio fondamentale che questi moventi abbiano un influsso regolare ed uniforme sulla mente e che spingano alle azioni buone e prevengano le azioni cattive. Possiamo dare a quest'influsso il nome che più ci piace; ma,

[6] [(Ed. E-Q, t) « colla morale e colla religione ».]

poiché esso è di solito congiunto con l'azione, lo dobbiamo considerare una *causa* e lo dobbiamo prendere per un caso di quella necessità che qui vorremmo stabilire.

L'unico oggetto appropriato dell'odio o della vendetta è una persona o una creatura, fornita di pensiero e di coscienza; e quando delle azioni criminali o ingiuriose eccitano quella passione, è soltanto in forza della loro relazione alla persona, o della loro connessione con essa. Le azioni sono, secondo la loro vera natura, temporanee e periture; e quando non derivano da qualche *causa* nel carattere e nella disposizione della persona che le compie, non possono né ridondare a suo onore, se sono buone, né a sua infamia, se sono cattive. Le azioni per se stesse possono essere biasimevoli; possono essere contrarie a tutte le regole della moralità e della religione; ma la persona non ne è responsabile; e poiché esse non derivano da qualche cosa che sia duratura e costante nella persona, e non lasciano nulla dietro di sé di duraturo e di costante, è impossibile che la persona possa, sulla base delle azioni, diventare oggetto di punizione o di vendetta. Secondo il principio, dunque, che nega la necessità, e conseguentemente le cause, un uomo è tanto puro e incontaminato dopo aver commesso il più orribile crimine quanto al primo momento della sua nascita, né il suo carattere ha in qualche modo a che fare colle sue azioni, poiché queste non son derivate da quello e la perversità delle une non può mai essere usata come prova della depravazione dell'altro.

Gli uomini non vengono biasimati per le azioni che essi compiono per ignoranza o per caso, quali che possano essere le loro conseguenze. Perché i princìpi di quelle azioni sono soltanto momentanei ed hanno espressione soltanto in esse. Gli uomini sono meno biasimati per le azioni che compiono sconsideratamente e senza premeditazione che non per quelle che derivano da deliberazione. Per quale ragione? Perché un temperamento impetuoso, per quanto sia una causa o principio costante nella mente, opera solo ad intervalli e non corrompe l'intero carattere. Di nuovo, il pentimento cancella ogni delitto, se accompagnato da una riforma della vita e della condotta. Come si spiega ciò? dichiarando che

le azioni rendono una persona criminale soltanto in quanto sono prova di princìpi criminali che esistono nella sua mente; e quando, per una alterazione di tali princìpi, le azioni cessano di essere delle prove nel senso suddetto, esse cessano del pari di essere criminali. Ma, all'infuori che sulla base della dottrina della necessità, esse non sarebbero mai prove nel senso indicato e per conseguenza non sarebbero mai criminali.

Sarà egualmente facile provare, cogli stessi argomenti, che la *libertà* secondo la definizione già ricordata, in cui tutti son d'accordo, è egualmente essenziale per la moralità e che nessuna azione umana, se manca la libertà, è suscettibile di qualche qualità morale o può essere oggetto sia di approvazione che di biasimo. Infatti, poiché le azioni sono oggetti del nostro sentimento morale soltanto in quanto sono indicazioni del carattere, delle passioni e delle affezioni interne, è impossibile che esse possano far sorgere sia la lode che il biasimo, se esse non derivano da questi princìpi, ma derivano completamente da violenza esterna.

Io non pretendo d'aver ovviato o d'aver tolto di mezzo tutte le obiezioni a questa teoria, riguardo a necessità e libertà. Posso prevedere altre obiezioni, derivate da argomenti che qui non sono stati trattati. Si potrebbe dire, ad esempio, che, se le azioni volontarie fossero soggette alla stessa legge di necessità come le operazioni della materia, vi sarebbe una catena di cause necessarie continuata, preordinata e predeterminata che andrebbe dalla causa originale di tutto ad ogni singola volizione di ciascuna creatura umana. Non vi sarebbe contingenza in alcun punto dell'universo; non vi sarebbe indifferenza, né libertà. Mentre agiamo, saremmo, nello stesso tempo, agiti. L'autore ultimo di tutte le nostre volizioni sarebbe il Creatore del mondo, che per primo diede il movimento a quest'immensa macchina e pose tutti gli esseri in quella particolare posizione, dalla quale deve risultare, con inevitabile necessità, ogni evento successivo. Le azioni umane, perciò, o non possono essere in alcun modo moralmente turpi, in quanto procedono da una causa così buona; o, se sono per qualche riguardo turpi devono coinvolgere nella

stessa colpa il nostro Creatore, finché si ammette che Egli è la loro causa ultima ed il loro autore. Infatti, come un uomo che dà fuoco ad una mina è responsabile di tutte le conseguenze, sia che la miccia da lui adoperata sia lunga o corta, così dovunque è stabilita una catena continua di cause necessarie, quell'Essere, finito o infinito che sia, che produce la prima, è egualmente l'autore di tutto il resto e deve sia sopportare il biasimo che acquistare il merito che appartiene ad esse. Le nostre chiare ed inalterabili idee di moralità stabiliscono questa regola, su ragioni indiscutibili, quando esaminiamo le conseguenze di qualsiasi azione umana; e queste ragioni devono avere anche maggior forza se applicate alle volizioni ed alle intenzioni di un Essere infinitamente sapiente e potente. L'ignoranza o l'impotenza possono essere addotte a pretesto per una creatura così limitata come l'uomo; ma tali imperfezioni non si trovano nel nostro Creatore. Egli ha previsto ed ordinato e fissato tutte quelle azioni degli uomini, che noi con tanta avventatezza dichiariamo criminose. E dobbiamo dunque concludere o che esse non sono criminose, o che la Divinità, e non l'uomo, ne è responsabile. Ma poiché entrambe queste conclusioni sono empie ed assurde, ne segue che la dottrina da cui sono dedotte non è possibile che sia vera, in quanto del tutto soggetta alle stesse obiezioni. Una conseguenza assurda, se è necessaria, prova che è assurda la dottrina da cui deriva; allo stesso modo in cui le azioni criminose rendono criminosa la causa da cui derivano, se la connessione fra di esse è necessaria ed inevitabile.

Quest'obiezione consiste di due parti che esamineremo separatamente: *primo,* che, se le azioni umane potessero esser fatte risalire, con una catena necessaria, alla Divinità, non potrebbero mai esser criminose, a ragione dell'infinita perfezione di quell'Essere da cui derivano e che non può disporre se non cose completamente buone e lodevoli. Oppure, *secondo,* se le azioni fossero criminose, dovremmo revocare l'attributo di perfezione che ascriviamo a Dio e dovremmo ammettere che Egli è l'autore ultimo di colpe e di turpitudini morali in tutte le creature.

La risposta alla prima obiezione pare ovvia e convincente. Ci sono molti filosofi che, dopo un diligente esame di tutti i fenomeni della natura, concludono che il *tutto*, considerato come un sistema unitario, è, in ogni periodo della sua esistenza, ordinato con perfetta bontà; e che la massima felicità possibile risulterà, alla fine, per tutti gli esseri creati, senza alcuna mescolanza di male o di miseria positiva o assoluta. Ogni male fisico, essi dicono, è una parte essenziale di questo sistema buono e non sarebbe possibile rimuoverlo, nemmeno allo stesso Dio, considerato come un agente saggio, senza aprire la strada ad un male più grande, o senza escludere un bene maggiore, che risulterà da quello. Da questa teoria, alcuni filosofi, e fra gli altri gli antichi stoici, hanno derivato un argomento di consolazione per tutte le afflizioni, in quanto hanno insegnato ai loro discepoli che i mali dai quali essi erano afflitti, erano in realtà dei beni per l'universo nel suo insieme; e che per una visione più ampia capace di abbracciare il sistema della natura nella sua totalità, ogni evento diventa oggetto di gioia e di esultanza. Ma sebbene quest'argomento fosse specioso e sublime, in pratica fu presto trovato debole e senza efficacia. Voi certamente irritereste, anziché acquietare, un uomo in preda ai dolori angosciosi della gotta, se gli andaste a predicare la rettitudine di quelle leggi generali che producono gli umori maligni nel suo corpo e li conducono attraverso adatti canali ai tendini ed ai nervi dove ora determinano tali acuti tormenti. Queste larghe vedute possono, per un momento, soddisfare l'immaginazione d'un uomo dedito alla speculazione, che si trovi in pace ed in sicurezza; ma non possono porre costante dimora nella sua mente, anche se essa non è disturbata dalle emozioni del dolore o della passione; molto meno esse possono mantenere la loro base, quando sono attaccate da avversari così potenti. Le affezioni valutano il loro oggetto più da vicino ed in modo più naturale; e con un'economia più adatta alla debolezza delle menti umane, tengono conto solo degli esseri che stanno intorno a noi, e sono mosse dagli eventi secondo che appaiono buoni o cattivi in base al sistema delle singole persone.

Il caso è lo stesso anche per il male morale e fisico. Non si può ragionevolmente supporre che le remote considerazioni che abbiamo trovato di così scarsa efficacia riguardo al male fisico, abbiano un influsso più potente riguardo al male morale. La mente umana è così formata da natura che, al mostrarsi di certi caratteri, disposizioni e azioni, immediatamente prova il sentimento di approvazione o di biasimo; né ci sono emozioni più essenziali alla sua struttura e costituzione. I caratteri che richiedono la nostra approvazione sono principalmente quelli che contribuiscono alla pace ed alla sicurezza della società umana, come i caratteri che suscitano biasimo sono principalmente quelli che tendono al detrimento ed al turbamento della società; di qui si può ragionevolmente presumere che i sentimenti morali sorgono, sia mediatamente che immediatamente, da una riflessione su questi opposti interessi. Che cosa importa che meditazioni filosofiche stabiliscano un'opinione o una congettura diverse, per cui ogni cosa è giusta in relazione al *tutto* e le qualità che turbano la società sono per la maggior parte tanto benefiche e tanto conformi all'intenzione prima della natura quanto lo sono quelle che più direttamente promuovono la sua felicità ed il suo benessere? Queste remote ed incerte speculazioni possono forse controbilanciare i sentimenti che derivano dalla visione naturale ed immediata degli oggetti? Un uomo che sia stato derubato d'una considerevole somma troverà forse che il suo dispiacere per la perdita può in qualche modo esser diminuito da queste sublimi riflessioni? Perché allora si dovrebbe supporre che il suo risentimento morale contro il crimine è incompatibile con quelle? O perché il riconoscimento d'una reale distinzione fra vizio e virtù non dovrebbe essere conciliabile con tutti i sistemi speculativi di filosofia, come quello d'una reale distinzione fra bellezza e deformità delle persone? Entrambe queste distinzioni sono fondate sui sentimenti naturali della mente umana e questi sentimenti non sono tali che una teoria filosofica o speculazione, di qualsiasi genere sia, li possa dominare o modificare.

La *seconda* obiezione non ammette una risposta così fa-

cile e soddisfacente; né è possibile spiegare distintamente come Dio possa essere la causa mediata di tutte le azioni umane, senz'essere l'autore del peccato e della turpitudine morale. Questi sono misteri che la ragione meramente naturale e non assistita è molto inadatta a trattare; e qualunque sia il sistema cui si attiene, deve trovarsi inviluppata in difficoltà inestricabili ed anche in contraddizioni, ad ogni passo che fa su questi argomenti. Il riconciliare l'indifferenza e la contingenza delle azioni umane colla prescienza, e il difendere i decreti assoluti e tuttavia liberare la Divinità dall'essere autrice del peccato, per quanto si è finora trovato, sono questioni che superano ogni potere della filosofia. Fortunata se in seguito a ciò essa avvertirà la temerarietà dell'indagine su questi sublimi misteri; e se, lasciando un terreno così pieno di oscurità e di perplessità, si volgerà, con modestia adatta alla sua natura, alla sua vera e propria competenza, l'esame della vita comune; qui essa troverà difficoltà sufficienti per impiegare le sue ricerche, senza tuffarsi in un oceano così sconfinato di dubbio, di incertezza e di contraddizione!

SEZIONE NONA

DELLA RAGIONE DEGLI ANIMALI

Tutti i nostri ragionamenti relativi a questioni di fatto sono fondati su una specie di *analogia* che ci conduce ad attenderci da qualsiasi causa gli stessi eventi, che abbiamo osservato risultare da cause simili. Quando le cause sono completamente simili, l'analogia è perfetta e l'inferenza tratta da essa è considerata come certa e conclusiva; né un uomo qualunque avrà mai qualche dubbio, quando vede un pezzo di ferro, che esso abbia peso e coesione di parti, come in tutti gli altri casi che sono caduti sotto la sua osservazione. Ma quando gli oggetti non hanno una somiglianza così esatta, l'analogia è meno perfetta e l'inferenza è meno conclusiva, per quanto tuttavia essa conservi qualche forza in proporzione al grado di somiglianza e di analogia di cui dispone. Le osservazioni anatomiche rilevate su un solo animale sono, con questa specie di ragionamento, estese a tutti gli animali; ed è certo che quando si prova chiaramente che la circolazione del sangue, per esempio, si verifica in una sola creatura, come una rana o un pesce, ciò costituisce una forte presunzione che lo stesso principio si riscontri in tutte le creature. Queste osservazioni fondate sull'analogia possono essere spinte più oltre, anche fino alla scienza di cui ora stiamo trattando: e qualunque teoria, colla quale spieghiamo le operazioni dell'intelletto, o l'origine e la connessione delle passioni dell'uomo, acquisterà un'autorità maggiore in aggiunta se troviamo che la stessa teoria è richiesta per spiegare gli stessi fenomeni in tutti gli altri animali. Sottoporremo a prova

quest'asserzione, con riguardo all'ipotesi colla quale abbiamo cercato, nel capitolo precedente, di spiegare tutti i ragionamenti sperimentali; e speriamo che questo nuovo punto di vista possa servire a confermare tutte le nostre precedenti osservazioni.

Primo. Sembra evidente che gli animali, al pari dell'uomo, imparino molte cose dall'esperienza ed inferiscano che gli stessi eventi deriveranno sempre dalle stesse cause. Per mezzo di questo principio essi vengono acquistando conoscenza delle più comuni proprietà degli oggetti esterni e gradualmente, dalla nascita, vengono accumulando una conoscenza della natura del fuoco, dell'acqua, della terra, delle pietre, delle altezze, delle profondità ecc. nonché degli effetti che derivano dalle operazioni di queste cose. L'ignoranza e l'inesperienza del giovane sono su questo punto facilmente distinguibili dall'astuzia e dalla sagacia del vecchio che ha imparato, con una lunga osservazione, ad evitare ciò che lo danneggia ed a ricercare ciò che reca comodità o piacere. Un cavallo abituato ai campi da corsa, impara a conoscere l'altezza adatta che egli è in grado di saltare e non tenterà mai quella che supera la sua forza e la sua abilità. Un vecchio levriero affiderà la parte più faticosa della caccia al più giovane e si apposterà in modo da affrontare la lepre quando, nel suo correre tortuoso, gli passa vicino; né le congetture che il cane fa in quest'occasione si fondano su qualche cosa che non sia la sua osservazione e l'esperienza.

Ciò è ancor più evidente per gli effetti della disciplina e dell'educazione su animali che, mediante un'adatta applicazione di premi e di punizioni, possono imparare qualsiasi corso di azioni, anche quelle più contrarie ai loro istinti ed alle loro tendenze naturali. Non è forse l'esperienza che rende un cane timoroso di pena, quando lo minacciate o quando alzate la frusta per colpirlo? E non è ancora l'esperienza che fa sì che egli risponda al suo nome ed inferisca, da un determinato suono convenzionale, che voi intendete lui anziché uno qualunque dei suoi compagni, e che intendete chiamare lui, quando pronunciate il nome in una certa maniera e con un certo tono ed accento?

In tutti questi casi, possiamo osservare che l'animale inferisce qualche fatto per mezzo di ciò che immediatamente colpisce i suoi sensi; e che quest'inferenza è completamente fondata sull'esperienza passata, in quanto la creatura si aspetta dall'oggetto presente le stesse conseguenze che l'osservazione ha sempre trovato che risultano da oggetti simili.

Secondo. È impossibile che quest'inferenza dell'animale possa esser fondata su qualche processo di argomentazione o ragionamento, per mezzo del quale esso concluda che eventi simili debbono seguire ad oggetti simili e che il corso della natura sarà sempre regolare nelle sue operazioni. Infatti, se vi fossero in realtà degli argomenti di tale natura, essi sarebbero certamente troppo astrusi per l'osservazione d'un intelletto così imperfetto, dal momento che si dovrebbero impiegare senza risparmio la massima cura e la massima attenzione d'un filosofo di talento, per scoprirli ed osservarli. Gli animali, dunque, non sono guidati in queste inferenze dal ragionamento; né lo sono i fanciulli; né lo sono la generalità degli uomini, nelle loro azioni e conclusioni ordinarie; né lo sono i filosofi stessi, i quali, in tutti gli aspetti attivi della vita, sono, nel complesso, tutt'uno col volgo e sono guidati dalle stesse regole. La natura deve aver fornito qualche altro principio d'uso e d'applicazione più pronti e più generali; né un'operazione di tale immensa portata nella vita, come quella di inferire effetti da cause, può esser affidata all'incerto processo del ragionare e dell'argomentare. Se ciò vien messo in dubbio per riguardo all'uomo, sembra che la cosa non ammetta contestazione per quanto riguarda gli esseri bruti; ed una volta che la conclusione sia fermamente stabilita per gli esseri bruti, noi abbiamo una forte presunzione, in base a tutte le regole dell'analogia, che essa debba esser universalmente ammessa, senza alcuna eccezione o riserva. È soltanto la consuetudine che spinge gli animali ad inferire da qualsiasi oggetto che colpisce i loro sensi ciò che di solito lo accompagna, e che porta la loro immaginazione a concepire, per l'apparire dell'uno, l'altro, in quella maniera particolare che diciamo *credenza.* Nessun'altra spiegazione può esser data di quest'operazione, in tutte le più alte come

nelle più umili classi di esseri sensibili, che cadono nell'ambito della nostra conoscenza e della nostra osservazione [1].

[1] Poiché tutti i ragionamenti riguardanti fatti o cause derivano soltanto dalla consuetudine, si può chiedere come avvenga che gli uomini sorpassano di tanto gli animali nel ragionare, e che un uomo sorpassa di tanto un altro uomo. La stessa consuetudine non ha forse lo stesso influsso su tutti? Ci sforzeremo qui di spiegare brevemente la grande differenza che c'è nell'intelletto umano; dopo di che la ragione della differenza fra uomini ed animali sarà compresa facilmente.

1. Quando abbiamo vissuto qualche tempo e ci siamo abituati all'uniformità della natura, acquistiamo un'abitudine generale per mezzo della quale trasferiamo sempre il noto all'ignoto e concepiamo quest'ultimo come rassomigliante al primo. Per mezzo di questo generale principio di abitudine, consideriamo anche un solo esperimento come fondazione del ragionamento e ci aspettiamo un simile evento con un simile grado di certezza, purché l'esperimento sia stato fatto accuratamente e liberato da tutte le circostanze estranee. Si considera, perciò, come cosa di grande importanza l'osservare le conseguenze delle cose; e poiché un uomo può superare di molto un altro in attenzione, memoria ed osservazione, ciò darà luogo ad una grande differenza nei loro ragionamenti.

2. Dove è una complessità di cause a produrre un effetto, una mente può essere molto più ampia di quella d'un altro e più capace di comprendere l'intero sistema di oggetti e di inferire appropriatamente le loro conseguenze.

3. Un uomo è capace di trarre una catena di conseguenze a maggiore distanza d'un altro.

4. Pochi uomini possono pensare a lungo senza cadere in una confusione di idee, prendendo l'una per l'altra; e ci sono vari gradi di questo difetto.

5. La circostanza da cui dipende l'effetto è spesso involta in altre circostanze, che sono estranee ed estrinseche. Per separarle spesso si richiede grande attenzione, accuratezza e sottigliezza.

6. La formazione di regole generali dall'osservazione particolare è un'operazione molto delicata; e nulla è più abituale del commettere errori in quest'operazione, per fretta o per ristrettezza di mente, che non vede tutti i lati delle cose.

7. Quando ragioniamo per analogie, colui che ha la maggior esperienza o la maggiore prontezza nel suggerire analogie, sarà il miglior ragionatore.

8. Gli influssi derivanti da pregiudizi, educazione, passioni, partiti ecc. hanno più presa su una mente che su un'altra.

9. Dopo che noi abbiamo acquisito fiducia nella testimonianza

Ma per quanto gli animali apprendano molte parti della loro conoscenza dall'osservazione, vi sono pure molte parti di essa che essi derivano dal potere originale della natura; e queste superano di molto la dotazione di capacità che essi possiedono nelle occasioni solite; in esse poi gli animali migliorano poco o nulla, anche per mezzo della pratica e dell'esperienza più lunghe. Queste noi le diciamo *istinti* e siamo inclini ad ammirarle come qualche cosa di molto straordinario che tutte le disquisizioni dell'intelletto umano non possono spiegare. Ma la nostra meraviglia cesserà, forse, o diminuirà, quando considereremo che lo stesso ragionamento sperimentale, che abbiamo in comune colle bestie e dal quale dipende l'intera condotta della vita, non è altro che una specie di istinto o di potere meccanico, che agisce in noi sconosciuto a noi stessi, e che esso, nelle sue principali operazioni, non è governato da alcuna di quelle relazioni o paragoni di idee, che sono gli oggetti specifici delle nostre facoltà intellettuali. Per quanto l'istinto sia differente, pure è ancora un istinto quello che insegna all'uomo a fuggire il fuoco, tanto quanto quello che insegna ad un uccello, con tanta esattezza, l'arte del covare e tutto l'ordine e l'economia dell'allevamento.

umana, i libri e la conversazione allargano molto di più la sfera dell'esperienza e del pensiero d'un uomo che non quella d'un altro.

Sarebbe facile scoprire molte altre circostanze che danno luogo a differenze negli intelletti degli uomini. [Questa nota fu aggiunta nella edizione F.]

SEZIONE DECIMA

DEI MIRACOLI

PARTE PRIMA

V'è, negli scritti del dott. Tillotson[1], un argomento contro la *presenza reale* che è tanto conciso elegante e stringente quanto lo può essere un argomento che si adduca contro una dottrina così poco degna d'una seria confutazione. Si riconosce da tutte le parti, dice quel dotto prelato, che l'autorità tanto della Scrittura quanto della tradizione, è fondata soltanto sulla testimonianza degli apostoli, i quali furono testimoni oculari di quei miracoli del nostro Salvatore, coi quali egli diede prova della sua missione divina. L'evidenza, allora, alla quale noi ci possiamo rifare per la verità della religione *cristiana* è minore di quella che ci soccorre per la verità dei nostri sensi; infatti, anche nei primi iniziatori della nostra religione essa non fu maggiore ed è evidente che essa deve diminuire nel passare da quelli ai loro discepoli; né qualcuno può riporre nella loro testimonianza una fiducia uguale a quella che ripone nell'oggetto immediato dei suoi sensi. Ma un'evidenza più debole non può mai distruggerne una più forte; e perciò, anche se la dottrina della presenza reale fosse rivelata tanto chiaramente nella Scrittura, sarebbe direttamente contrario alle regole del

[1] [John Tillotson, famoso predicatore protestante, visse fra il 1630 ed il 1694; fu ardente avversario del cattolicesimo e fu chiamato da Guglielmo III all'arcivescovato di Canterbury; compose parecchi trattati di controversia e sermoni.]

giusto ragionamento che noi dessimo il nostro assenso ad essa. Essa contraddice i sensi, mentre tanto la Scrittura che la tradizione, su cui si ritiene che sia fondata, non recano con sé tanta evidenza quanta ne recano i sensi; ciò almeno quando esse vengono considerate soltanto come evidenze esterne e non vengono trasferite nell'interno segreto di ciascuno in forza di un intervento immediato dello Spirito Santo.

Nulla è tanto conveniente quanto un argomento decisivo di questo genere, il quale deve quanto meno *ridurre al silenzio* il bigottismo e la superstizione più arroganti e liberarci dalle loro impertinenti sollecitazioni. Mi compiaccio con me stesso d'aver scoperto un argomento di questo genere, il quale, se giusto, sarà, per i dotti e i saggi, un freno duraturo a tutti i generi di inganno derivanti dalla superstizione e, per conseguenza, sarà utile finché durerà il mondo. Per altrettanto tempo, si troveranno in ogni storia, sacra e profana [2], le esposizioni di miracoli e prodigi. Per quanto l'esperienza sia la nostra unica guida nel ragionare intorno a questioni di fatto, bisogna riconoscere che questa guida non è del tutto infallibile, ma in alcuni casi tende a trarci in errore. Uno che, nel nostro clima, si aspettasse tempo migliore in una settimana di giugno che non in una di dicembre, ragionerebbe giustamente e conformemente all'esperienza; ma è certo che gli può accadere, in una determinata circostanza, di trovarsi in errore. Comunque possiamo osservare che, in questo caso, egli non avrebbe ragione di lamentarsi dell'esperienza, poiché essa comunemente ci informa in anticipo dell'incertezza, per mezzo di quel contrasto di eventi che possiamo imparare a conoscere da una diligente osservazione. Tutti gli effetti non seguono colla stessa certezza da quelle che si suppone siano le loro cause. Si trova che alcuni eventi sono stati sempre congiunti insieme, in tutti i paesi ed in tutte le età; si trova che altri eventi sono stati più variabili ed a volte hanno deluso le nostre aspettative, così che, nei nostri ragionamenti relativi a questioni di fatto ci sono tutti i gradi immaginabili di sicurezza, dalla

[2] [(Ed. E-F, t) « in ogni storia profana ».]

più alta certezza alla specie più modesta di evidenza morale.

Un uomo saggio, dunque, proporziona la sua credenza all'evidenza. In quelle conclusioni che si son trovate sulla base di una esperienza infallibile, egli aspetta l'avvenimento col massimo grado di sicurezza e considera la sua esperienza passata come una *prova* perfetta dell'esistenza futura di quell'avvenimento. In altri casi, egli procede con maggiore cautela, pesa gli esperimenti in contrasto, considera da quale parte stia il maggior numero di esperimenti e verso questa parte egli propende con dubbio ed esitazione; e quando alla fine egli ferma il suo giudizio, l'evidenza non oltrepassa quello che propriamente chiamiamo *probabilità*. Ogni probabilità, dunque, suppone un'opposizione di esperimenti ed osservazioni in cui si trovi che una parte sopravvanza l'altra e produce un grado di evidenza proporzionato alla sua superiorità. Quando da una parte stanno cento casi o esperimenti e dall'altra ne stanno cinquanta, ne risulta una aspettativa dubbiosa di un avvenimento; mentre il caso in cui si diano cento esperimenti uniformi contro uno soltanto dalla parte opposta reca ragionevolmente con sé un grado di sicurezza considerevolmente forte. In tutti i casi, noi dobbiamo pesare gli esperimenti opposti, dove ci sono, e sottrarre il numero minore dal maggiore, per poter conoscere l'esatta forza dell'evidenza superiore.

Per applicare questi princìpi ad un caso particolare, possiamo osservare che non c'è una specie di ragionamento più comune, più utile ed anche necessario alla vita umana, di quello che si ricava dalla testimonianza di uomini e dai resoconti di testimoni oculari e di spettatori. Questa specie di ragionamento, forse, uno potrebbe negare che sia fondata sulla relazione di causa ed effetto. Io non starò a discutere su una parola. Basterà osservare che la nostra sicurezza circa qualche argomento di questo genere non è derivata da altro principio che dalla nostra osservazione della veracità della testimonianza umana e della usuale conformità dei fatti ai resoconti di testimoni. Essendo massima generale che gli oggetti non hanno alcuna connessione fra loro che sia da scoprire e che tutte le inferenze che possiamo trarre dall'uno

all'altro si fondano soltanto sull'esperienza della loro congiunzione costante e regolare; è evidente che non possiamo fare un'eccezione a questa massima in favore della testimonianza umana la cui connessione con qualche fatto sembra, per se stessa, tanto poco necessaria quanto qualsiasi altra. Se la memoria [3] non avesse un certo grado di tenacia, se gli uomini non avessero comunemente una inclinazione alla verità ed un principio di probità, se non fossero sensibili alla vergogna se scoperti a dire il falso, se non ci fossero, dico, queste che l'*esperienza* ha scoperto come qualità inerenti alla natura umana, noi non riporremmo mai la minima fiducia nella testimonianza umana. Un uomo delirante, o noto per la sua falsità e furfanteria non ha autorità alcuna su di noi.

E poiché l'evidenza che deriva dal fatto che gli uomini siano spettatori e testimoni è fondata sull'esperienza passata, così essa varia con l'esperienza e vien considerata come una *prova* o una *probabilità* a seconda che la congiunzione fra qualche particolare genere di resoconto e qualche genere di oggetto sia stata riscontrata costante o variabile. C'è un gran numero di circostanze che vanno prese in considerazione in tutti i giudizi di questo genere; e il modulo finale con cui determiniamo tutte le dispute che possono nascere intorno a quelle, è sempre derivato dall'esperienza e dall'osservazione. Qualora quest'esperienza non sia interamente uniforme in una direzione, è seguita da un inevitabile contrasto nei nostri giudizi e dalla stessa opposizione e distruzione reciproca di argomenti, come in qualsiasi altro genere di evidenza. Noi siamo spesso esitanti circa i resoconti altrui. Pesiamo le circostanze opposte, che sono causa di qualche dubbio o incertezza; e quando scopriamo una superiorità da una parte, incliniamo in quella direzione, ma sempre con una diminuzione di sicurezza in proporzione alla forza della parte contraria.

Questo contrasto di evidenze, nel caso presente, può esser derivato da parecchie cause differenti: dall'opposizione di

[3] [(Ed. E-K, t) « Se l'immaginazione dell'uomo non seguisse naturalmente la sua memoria, se gli uomini non avessero ecc. ».]

testimonianze in contrasto, dal carattere o dal numero degli spettatori, dalla maniera di presentare la loro testimonianza o dall'unione di tutte queste circostanze. Noi nutriamo un sospetto intorno a qualche questione di fatto, quando gli spettatori dello stesso fatto si contraddicono l'un l'altro, quando sono pochi o di dubbio carattere, quando hanno interesse per quello che affermano, quando presentano la loro testimonianza con esitazione o, al contrario, con affermazioni troppo violente. Ci sono molti altri particolari dello stesso genere, che possono diminuire o distruggere la forza d'un argomento derivato dalla testimonianza degli uomini.

Supponete, per esempio, che il fatto, che il testimone si sforza di stabilire, abbia qualche cosa di straordinario e di meraviglioso: in questo caso, l'evidenza che risulta dalla testimonianza subisce una diminuzione, maggiore o minore, a seconda che il fatto sia più o meno inconsueto. La ragione per cui attribuiamo qualche credito alla testimonianza ed agli storici non deriva da qualche *connessione* percepita *a priori* fra la testimonianza e la realtà, ma dal fatto che siamo abituati a trovare una conformità fra di essi. Ma quando il fatto attestato è di quelli che raramente cadono sotto la nostra osservazione, sorge un conflitto di due opposte esperienze, delle quali l'una distrugge l'altra in ragione della propria forza e soltanto quella che risulta superiore può operare sulla mente colla forza che le è rimasta. Proprio lo stesso principio di esperienza, che ci dà un certo grado di sicurezza nella testimonianza di chi è spettatore d'un fatto, ci dà anche, in questo caso, un altro grado di sicurezza contro il fatto, che egli tenta di stabilire. Da questa contraddizione deriva necessariamente un contrappeso ed una reciproca distruzione di credenza e di autorità.

Io non crederei questa storia nemmeno se me la dicesse Catone, si era soliti dire a Roma, anche durante la vita di quel filosofo-patriota [4]. Si ammetteva così che l'incredibilità di un fatto potesse invalidare un'autorità così grande [5].

[4] PLUTARCO, in *Vita Catonis Min.*, 19.

[5] [Il capoverso che precede comparve nella edizione K.]

Il [6] principe indiano che rifiutava di credere ai primi resoconti sugli effetti del gelo, ragionava giustamente; e naturalmente ci volevano testimonianze molto forti per impegnare il suo assenso a fatti che derivavano da uno stato di natura che egli non conosceva e che avevano così scarsa analogia con gli accadimenti dei quali egli aveva avuto costante ed uniforme esperienza. Per quanto essi non fossero contrari alla sua esperienza, ma fossero solo non conformi ad essa [7].

Ma per aumentare la probabilità contro la testimonianza degli spettatori d'un fatto, supponiamo che il fatto che essi affermano, anziché essere soltanto meraviglioso, sia realmente miracoloso; e supponiamo anche che la testimonianza considerata separatamente e per se stessa equivalga ad una prova completa; in questo caso, c'è prova contro prova; di esse deve prevalere la più forte, ma sempre con una diminuzione

[6] [Questo capoverso comparve nella edizione F.]

[7] Nessun indiano, è evidente, potrebbe avere esperienza che l'acqua non gela, nei climi freddi. Questo però vuol dire mettere la natura in una situazione a lui del tutto ignota; ed è impossibile per lui dire *a priori* che cosa risulterà da tale situazione. C'è da fare un nuovo esperimento, la cui conseguenza è sempre incerta. Uno potrebbe a volte congetturare in base all'analogia quello che avverrà, ma si tratterebbe sempre di congettura. E si deve riconoscere che, nel caso dell'acqua che gela, il fatto segue in modo contrario alle regole dell'analogia ed è tale che un indiano ragionevole non lo prevederebbe. L'azione del freddo sull'acqua non è graduale, in corrispondenza coi gradi del freddo; ma ogni volta che si viene al punto di congelamento, l'acqua passa in un momento dalla massima liquidità alla durezza più perfetta. Un fatto del genere, dunque, può esser denominato *straordinario* e richiede una testimonianza veramente forte che lo renda credibile ad un popolo che vive in un clima caldo; ma non è ancora un fatto *miracoloso* né contrario all'esperienza uniforme del corso della natura nei casi in cui tutte le circostanze restano invariate. Gli abitanti di Sumatra hanno sempre visto acqua allo stato liquido nel loro clima ed il congelamento dei loro fiumi dovrebbe esser considerato un prodigio da parte loro; ma essi non hanno mai visto l'acqua in Moscovia durante l'inverno e perciò non possono ragionevolmente pronunciarsi su quale ne sarebbe la conseguenza. [Questa nota comparve nella edizione F.]

della sua forza, proporzionale alla forza della prova in contrasto.

Un miracolo è una violazione delle leggi di natura; e poiché un'esperienza fissa ed inalterabile ha stabilito queste leggi, la prova contro un miracolo, tratta dalla stessa natura del fatto, è tanto completa quanto si può immaginare che lo sia un argomento derivato dall'esperienza. Perché mai è più che probabile che tutti gli uomini debbono morire e che il piombo non può, da solo, restare sospeso in aria e che il fuoco consuma il legno e che l'acqua spegne il fuoco, se non perché si trova che questi eventi sono conformi alle leggi di natura, per cui sarebbe necessaria una violazione di tali leggi, o, in altre parole, un miracolo, per impedirli? Niente vien considerato un miracolo, se si verifica continuamente nel corso comune della natura. Non è un miracolo che un uomo, apparentemente in buona salute, muoia improvvisamente, giacché un simile genere di morte, per quanto più inconsueto di ogni altro, è stato finora frequentemente osservato. Ma è un miracolo che un uomo morto torni alla vita; perché ciò non si è mai osservato in alcuna età o in alcun paese. Vi dev'essere, dunque, un'esperienza uniforme contro ogni accadimento miracoloso, altrimenti l'accadimento non meriterebbe d'esser chiamato miracoloso. E poiché un'esperienza uniforme equivale ad una prova, qui c'è una *prova* diretta e completa, ricavata dalla natura del fatto, contro l'esistenza di qualsiasi miracolo; né una simile prova può venir distrutta o il miracolo può esser reso credibile se non per mezzo d'una prova opposta e che sia superiore [8].

[8] A volte un fatto può *sembrare, in se stesso,* non contrario alle leggi della natura, e tuttavia, se si verificasse, si potrebbe chiamare miracolo a causa di alcune circostanze; perché, *di fatto,* esso è contrario alle leggi della natura. Così, se una persona, intendendo dimostrare che le si debba autorità divina, ordinasse ad un ammalato di guarire, ad un uomo pieno di salute di cader morto, alle nuvole di piovere, ai venti di soffiare, in breve, se desse ordine che si verificassero molti fatti della natura i quali immediatamente tenessero dietro al suo comando, questi si potrebbero giustamente considerare miracoli, perché essi sono realmente, in questo caso, contrari alle leggi della natura. Infatti se rimane qualche sospetto che il fatto di natura ed il comando

La semplice conseguenza (ed è una massima generale degna della nostra attenzione) è questa: « Non c'è testimonianza sufficiente a stabilire un miracolo, a meno che la testimonianza sia di tal genere che la sua falsità sarebbe più miracolosa del fatto stesso che essa si sforza di stabilire; ed anche in questo caso c'è una reciproca distruzione di argomenti e soltanto la parte superiore ci dà una sicurezza conforme a quel grado di forza che rimane, una volta che ne sia dedotta la forza della parte inferiore ». Quando uno mi dice che ha visto un uomo morto restituito alla vita, io considero immediatamente in me stesso quale delle due cose sia più probabile, che questa persona inganni o sia ingannata, oppure che il fatto che essa riferisce sia realmente accaduto. Io peso l'un miracolo contro l'altro; ed a seconda della superiorità che scopro, pronuncio la mia decisione e respingo sempre il miracolo più grande. Se la falsità della sua testimonianza fosse più miracolosa dell'accadimento che la persona in questione riferisce, allora e soltanto allora, essa potrà pretendere di imporsi alla mia credenza od opinione.

PARTE SECONDA

Nel precedente ragionamento abbiamo supposto che la testimonianza su cui si fonda un miracolo riesca ad equiva-

si siano combinati per caso, non c'è né miracolo né trasgressione delle leggi di natura. Se vien rimosso questo sospetto, c'è evidentemente un miracolo ed una trasgressione di quelle leggi, poiché nulla può essere più contrario alla natura del fatto che la parola o il comando di un uomo abbiano un tale potere. Un miracolo si può definire esattamente *una trasgressione di una legge di natura da parte di un particolare volere di Dio per l'interporsi di qualche agente invisibile.* Un miracolo può essere scopribile da parte degli uomini ed anche no. Ciò non altera la sua natura e la sua essenza. L'alzarsi in aria d'una casa o d'una nave è un miracolo visibile. Il levarsi in aria d'una piuma, quando il vento non ha nemmeno il minimo di forza che si richiede per sollevarla, è un miracolo altrettanto reale, per quanto non così rilevabile da parte nostra.

lere ad una prova completa e che la falsità di questa testimonianza sia veramente un prodigio; ma è facile mostrare che noi siamo stati di gran lunga troppo liberali nella nostra concessione e che non c'è mai stato un avvenimento miracoloso [9] fondato su una evidenza così piena.

Infatti *in primo luogo* non c'è modo di trovare, in tutta la storia, qualche miracolo affermato da un numero sufficiente di uomini, di tale indiscutibile buon senso, educazione e cultura da garantirci contro tutte le delusioni nei loro riguardi; di un'integrità così superiore ad ogni dubbio da porli al di fuori d'ogni sospetto che abbiano nutrito il proposito di ingannare gli altri; di tale credito e reputazione agli occhi degli uomini, che avessero molto da perdere nel caso in cui si fosse scoperta qualche loro falsità; e nello stesso tempo, di uomini attestanti fatti compiuti in modo così pubblico ed in una parte del mondo così nota, da renderne il controllo inevitabile: tutte queste circostanze son necessarie a darci una piena sicurezza nella testimonianza degli uomini.

In secondo luogo, possiamo osservare nella natura umana un principio, che, se rigorosamente esaminato, si troverà che diminuisce all'estremo la sicurezza che possiamo avere, in base alla testimonianza degli uomini, in qualunque genere di prodigio. La massima, secondo la quale di solito ci comportiamo nei nostri ragionamenti, è che gli oggetti di cui non abbiamo esperienza assomigliano a quelli di cui abbiamo esperienza; che ciò che abbiam trovato che era più usuale è sempre più probabile; e che, se ci fosse una opposizione di argomenti, noi dovremmo dare la preferenza a quelli che risultassero fondati sul maggiore numero di osservazioni passate. Ma per quanto, procedendo con questa regola, respingiamo senza difficoltà qualsiasi fatto che sia insolito ed incredibile in un grado ordinario, tuttavia, andando più avanti, la mente non segue sempre la stessa regola; ma quando si afferma qualche cosa di completamente assurdo e miracoloso, essa più facilmente accetta un tale fatto in base al rilievo

[9] [(Ed. E-F, t) « in alcuna storia ».]

proprio di quella circostanza che ne dovrebbe distruggere tutta l'autorità. La passione per il *sorprendente* ed il *meraviglioso*, che sorge dai miracoli, essendo un'emozione gradevole, ci dà una tendenza sensibile alla credenza in quegli avvenimenti dai quali essa deriva. E ciò arriva fino al punto che anche coloro che non possono godere questo piacere immediatamente né possono credere a tali miracolosi avvenimenti, di cui vengono informati, tuttavia amano prender parte a tale soddisfazione di seconda mano e di rimbalzo e pongono orgoglio e diletto nell'eccitare l'ammirazione altrui.

Con quale avidità si accolgono i racconti miracolosi di viaggiatori, le loro descrizioni di mostri marini e terrestri, le loro relazioni di avventure meravigliose, di uomini strani, di costumi insoliti! Ma se lo spirito di religione si unisce all'amore del meraviglioso, è la fine del senso comune; e la testimonianza umana, in queste circostanze, perde ogni diritto alla sua autorità. Un fanatico in materia di religione può essere un invasato ed immaginare di vedere ciò che non esiste; può sapere che le sue narrazioni sono false e tuttavia perseverare in esse, colle migliori intenzioni del mondo, con lo scopo di promuovere una causa così santa; o anche se non si verifica quest'allucinazione, la vanità, eccitata da una così forte tentazione, opera su di lui con maggiore efficacia che sul resto degli uomini in qualsiasi altra circostanza; e con egual forza opera su di lui il vantaggio personale. Coloro che lo ascoltano non possono avere, e di solito non hanno, sufficiente giudizio per discutere la sua evidenza; ed a quel giudizio che hanno, rinunciano per principio, in questi sublimi e misteriosi argomenti; o anche se lo volessero usare, la passione e un'immaginazione infiammata disturbano la regolarità delle sue operazioni. La credulità degli ascoltatori alimenta l'impudenza del fanatico, e l'impudenza di lui domina la loro credulità.

L'eloquenza, nel suo più alto vertice, lascia poco posto per la ragione o riflessione; ma rivolgendosi completamente alla fantasia o agli affetti, affascina gli ascoltatori disposti e soggioga il loro intelletto. Fortunatamente, questo vertice vien conseguito di rado. Ma ciò che un Tullio o un Demo-

stene avrebbero potuto a malapena compiere su un uditorio di romani o di ateniesi, qualunque *cappuccino*, qualunque predicatore ambulante o fisso può conseguire nei confronti della generalità degli uomini, ed in un grado più alto, colpendo queste passioni grossolane e volgari.

I molti esempi di miracoli inventati, di profezia e di eventi soprannaturali che, in tutte le età, o sono stati smascherati da un'evidenza contraria o si sono smascherati da se stessi colla loro assurdità, provano a sufficienza la forte inclinazione degli uomini allo straordinario ed al meraviglioso e dovrebbero ragionevolmente far sorgere dei sospetti contro tutte le narrazioni di questo genere. Questo è il nostro modo naturale di pensare anche riguardo agli avvenimenti più comuni e più credibili. Per esempio: non c'è genere di notizie che sorga così facilmente e che si diffonda così rapidamente, specialmente in località di campagna ed in città di provincia, di quelle che si riferiscono ai matrimoni; tanto che due giovani di eguale condizione non si possono far vedere insieme un paio di volte, senza che immediatamente tutto il vicinato pensi a maritarli. Il piacere di raccontare una notizia così interessante, di propagarla e di essere il primo a riferirla, diffonde la notizia stessa. E ciò è tanto noto, che nessuna persona di buon senso presta ascolto a questi racconti, finché non trovano conferma in qualche maggiore evidenza. Non sono forse le stesse passioni, ed altre ancora più forti, che inclinano la maggior parte degli uomini a credere ed a riferire, colla massima veemenza e sicurezza, tutti i miracoli della religione? [10]

In terzo luogo, costituisce una forte presunzione contro tutti i racconti soprannaturali e miracolosi, il fatto che essi si trovano in abbondanza principalmente tra popolazioni ignoranti e barbare; o, se un popolo civile ha dato accoglienza a qualcuno di essi, si troverà che quel popolo li ha ricevuti da antenati ignoranti e barbari, i quali li hanno trasmessi colla sanzione e coll'autorità inviolabili che sempre

[10] [Tutto il capoverso che precede, nelle edizioni E-P comparve in forma di nota.]

accompagnano le opinioni invalse. Quando esaminiamo attentamente le prime storie di tutte le nazioni, è come se fossimo trasportati in un nuovo mondo, dove l'intera struttura della natura risulta sconnessa ed ogni elemento compie le sue operazioni in un modo diverso da come avviene presentemente. Battaglie, rivoluzioni, pestilenza, carestia e morte non sono mai l'effetto di quelle cause naturali di cui noi abbiamo esperienza. Prodigi, pronostici, oracoli, disgrazie e punizioni oscurano del tutto i pochi avvenimenti naturali che vi sono mescolati insieme. Ma poiché i primi si vengono diradando ad ogni pagina, man mano che noi ci avviciniamo ad epoche illuminate, ben presto possiamo apprendere che non c'è nulla di misterioso o di soprannaturale nei fatti, ma che tutto dipende dalla consueta inclinazione degli uomini verso il meraviglioso e che, per quanto quest'inclinazione possa ad intervalli trovare un freno nel buon senso e nella cultura, non può mai venire completamente estirpata dalla natura umana.

« È strano — dirà un lettore giudizioso dopo avere attentamente esaminato questi storici del meraviglioso — che accadimenti prodigiosi di tal fatta non si verifichino più ai nostri giorni ». Ma non è strano, spero, che gli uomini abbiano mentito in tutte le epoche; voi dovete certamente aver visto sufficienti casi di questa debolezza. Voi stessi avete udito al loro inizio molti di questi racconti meravigliosi che, trattati con disprezzo da tutte le persone sagge e giudiziose, sono stati alla fine abbandonati anche dal volgo. Siate sicuri che quelle celebri bugie, che si son diffuse ed hanno fiorito in modo tanto mostruoso, nascono dagli stessi inizi; ma il fatto che siano state seminate in un terreno più adatto le fa crescere alla fine in prodigi almeno eguali a quelli che esse raccontano.

Fu una saggia astuzia quella di quel [11] falso profeta, Alessandro, che, per quanto ora dimenticato, fu un tempo così famoso, di scegliere come primo teatro delle sue imposture, la Paflagonia, dove, come racconta Luciano, il popolo era estremamente ignorante ed ottuso, e pronto ad ingoiare anche

[11] [(Ed. E-P, t) « quell'astuto impostore, Alessandro ».]

il trucco più grossolano. Popoli distanti e arretrati che sono deboli quanto basta per pensare che questi fatti non meritino affatto d'esser oggetto di ricerca, non hanno modo di ricevere più adeguata informazione. I racconti giungono a loro ingranditi da centinaia di circostanze. Gli sciocchi sono attivi nel propagare l'impostura mentre le persone sagge e colte si accontentano, in genere, di deridere la sua assurdità, senza informarsi dei fatti particolari coi quali la si potrebbe confutare punto per punto. E così l'impostore ricordato sopra, avendo incominciato coi suoi ignoranti paflagoni, poté continuare ad arruolare seguaci, perfino tra i filosofi greci e fra uomini della più eminente condizione e distinzione in Roma; anzi, poté attrarre l'attenzione del saggio imperatore Marco Aurelio al punto da fargli riporre la fiducia nelle sue ingannevoli profezie per il successo d'una spedizione militare.

I vantaggi del diffondere un'impostura in mezzo ad un popolo ignorante sono così grandi che, anche se l'inganno risultasse troppo grossolano per imporsi alla grande maggioranza (*il che, per quanto raramente, talvolta avviene*), essa mantiene una molto maggiore possibilità di riuscita in paesi lontani, che non se dovesse esordire in una città famosa per arti e per cultura. Il più ignorante e barbaro di questi barbari ne recherà notizia fuori del paese. Nessuno dei suoi concittadini ha una larga corrispondenza o sufficiente credito ed autorità per contraddire e per cercare di ridurre la frode. L'inclinazione degli uomini al meraviglioso ha pertanto un'occasione eccellente di sfogarsi. Così un racconto che viene disprezzato da tutti nel luogo dove si è formato, passerà per certo a mille miglia di distanza. Se Alessandro avesse stabilito la sua residenza in Atene, i filosofi di quel famoso centro di cultura avrebbero immediatamente diffuso attraverso tutto l'Impero romano, il loro giudizio in argomento; e questo, sostenuto da così grande autorità e svolto con tutta la forza della ragione e dell'eloquenza, avrebbe aperto del tutto gli occhi degli uomini. È vero: Luciano, passando per caso attraverso la Paflagonia, ebbe l'occasione di compiere questo buon ufficio. Ma, per quanto la cosa sia da desiderare, non

accade sempre che ogni Alessandro si imbatta in un Luciano, pronto a mettere in luce ed a scoprire le sue imposture [12].

Posso aggiungere una *quarta* ragione che diminuisce l'autorità dei prodigi, ossia che non c'è per alcuno di essi, ivi compresi quelli che non sono stati apertamente smascherati, testimonianza che non sia contrastata da un numero infinito di testimoni oculari; così che non soltanto il miracolo distrugge il credito della testimonianza, ma la testimonianza si distrugge da se stessa. Per far meglio comprendere ciò, consideriamo che, in materia di religione, tutto quello che è differente, è contrario; e che è impossibile che le religioni dell'antica Roma, della Turchia, del Siam e della Cina risultino, tutte insieme, stabilite su qualche solido fondamento. Ogni miracolo, perciò, che si pretende sia stato compiuto in una di queste religioni (e tutte abbondano di miracoli), come ha per suo scopo diretto quello di conferire stabilità al particolare sistema cui viene attribuito, così ha la stessa forza, per quanto più indirettamente, di demolire ogni altro sistema. Nel distruggere un sistema antagonista, esso distrugge del pari il credito di quei miracoli sui quali quel sistema era fondato; così che tutti i prodigi delle differenti religioni debbono esser considerati come fatti in opposizione gli uni cogli altri, e le evidenze di questi prodigi, per quanto deboli o forti, come opposte l'una all'altra. Secondo questo metodo di ragionare, quando crediamo a qualche miracolo di Maometto o dei suoi successori, abbiamo per garanzia la testimonianza di pochi barbari arabi; e dall'altra parte dobbiamo prendere in considerazione l'autorità di Tito Livio,

[12] [(Ed. E-P, n) « Si può, forse, obiettare che io vado avanti avventatamente e mi formo una nozione di Alessandro soltanto dalle informazioni che di lui ci dà Luciano, suo nemico dichiarato. In verità, sarebbe desiderabile che le esposizioni pubblicate dai suoi seguaci e complici non fossero andate perdute. L'opposizione ed il contrasto fra il carattere e la condotta dello stesso uomo quali li presenta un amico o quali li presenta un nemico son infatti tanto forti, anche nella vita comune, molto più in queste faccende di religione, quando lo sono quelle fra due uomini qualunque nel mondo, fra Alessandro e san Paolo, per esempio. Vedi la lettera a Gilbert West sulla conversione e l'apostolato di san Paolo ».]

di Plutarco, di Tacito e, in breve, di tutti gli autori e testimoni greci, cinesi e cattolici romani, che hanno riferito qualche miracolo della loro propria religione. E dico che dobbiamo prendere in considerazione la loro testimonianza al modo stesso come se essi avessero ricordato quel miracolo attribuito a Maometto e l'avessero esplicitamente negato, colla stessa certezza che mostrano per i miracoli di cui danno notizia. Quest'argomento può apparire troppo sottile e sofistico; ma in realtà non è differente dal ragionamento di un giudice che ritiene che il credito di due testimoni, i quali sostengono che una persona è colpevole d'un delitto, risulta distrutto dalla testimonianza di due altre persone, le quali affermano che l'interessato si trovava a duecento leghe di distanza nel momento stesso in cui si dice che il delitto sia stato compiuto.

Uno dei miracoli meglio garantiti in tutta la storia profana, è quello che Tacito racconta di Vespasiano, il quale ad Alessandria guarì un cieco colla sua saliva, ed uno zoppo soltanto toccandolo col piede; e ciò in obbedienza ad una visione del dio Serapide, il quale aveva ordinato ai due di ricorrere all'imperatore, per queste guarigioni miracolose. Il racconto si può leggere presso quel grande storico[13]; dove ogni circostanza sembra aggiungere peso alla testimonianza; ed il racconto potrebbe esser svolto ampiamente con tutta la forza dell'argomentazione e dell'eloquenza, se qualcuno avesse oggi interesse a rafforzare l'evidenza di questa superstizione idolatrica e sballata: la serietà, la ponderatezza, l'età e la probità di un così grande imperatore, che, durante tutto il corso della sua vita, s'intrattenne in modo familiare cogli amici e coi cortigiani, senza mai ostentare quella posa eccezionale di divinità che fu assunta da Alessandro e da Demetrio; lo storico, scrittore contemporaneo, noto per la sincerità e veracità e, al tempo stesso, il genio più grande, forse, e più penetrante di tutta l'antichità; e così libero da ogni inclinazione alla credulità da essersi sempre trovato sotto

[13] *Historiae*, lib. V, cap. 8. Svetonio reca quasi la stessa esposizione in *Vita Vesp.*, 7. [Il riferimento a Svetonio fu aggiunto nella edizione F.]

l'imputazione contraria, di ateismo e di irriverenza; le persone, sull'autorità delle quali egli riferisce il miracolo, di carattere fermo nel giudicare e nel dire il vero, per quanto possiamo presumere; e testimoni oculari del fatto, che hanno confermato la loro testimonianza, dopo che la famiglia dei Flavi era stata privata dell'Impero e non poteva più dar loro qualche ricompensa, quale prezzo della bugia. *Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium*. Se a ciò aggiungiamo la natura pubblica dei fatti, come ci sono narrati, si vedrà che non è possibile supporre un'evidenza più forte per una falsità così grossolana e palpabile.

C'è anche un memorabile racconto riferito dal cardinale di Retz [14] che può meritare la nostra considerazione. Quando quel politico intrigante fuggì in Spagna, per evitare d'essere perseguitato dai suoi nemici, passò per Saragozza, capitale dell'Aragona, dove gli fu mostrato, nella cattedrale, un uomo che vi aveva compiuto per sette anni [15] il servizio di portiere, ed era molto noto in città a tutti quelli che erano venuti a compiere le loro devozioni in quella chiesa. Egli era stato visto, per tutto questo tempo, senza una gamba; ma ricuperò poi la gamba mancante ungendo il moncone con olio santo [16]; ed il cardinale ci assicura di averlo visto con due gambe. Questo miracolo fu confermato con tutte le regole della Chiesa; tutti in città furono chiamati a confermare il fatto; e il cardinale s'accorse, dal loro zelo devoto, che essi credevano profondamente nel miracolo. Qui chi riferisce il miracolo fu contemporaneo del supposto prodigio, uomo di carattere incredulo e libertino e di grande ingegno; il miracolo è di natura così *singolare* da potersi a mala pena avanzare l'ipo-

[14] [Si tratta dei *Mémoires du cardinal de Retz*, opera autobiografica composta intorno al 1665 sotto forma di confidenze epistolari. Furono stampate la prima volta nel 1717 ed ebbero poi varie edizioni. L'uomo politico del periodo della Fronda vi si rivela scrittore tra i più vivi e caustici del suo tempo.]

[15] [(Ed. E-N, t) « vi aveva compiuto per vent'anni ».]

[16] [(Ed. E-F, t) « con olio santo; e quando il cardinale la esaminò, trovò che era una vera gamba naturale, come l'altra ».]

tesi della contraffazione; ed i testimoni furono molto numerosi e tutti, in certo modo, spettatori del fatto a favore del quale recavano la loro testimonianza. Ciò che contribuisce potentemente alla forza dell'evidenza e che può raddoppiare la nostra sorpresa in questa occasione è che lo stesso cardinale, che riferisce il racconto, sembra non dar credito ad esso e pertanto non può essere sospettato di aver concorso in qualche modo alla pia frode. Egli ritenne giustamente che non era necessario, per respingere un fatto di tale natura, riuscire a confutare accuratamente le testimonianze ed a mettere in luce la loro falsità, attraverso tutte le circostanze di furfanteria e di credulità che le avevano prodotte. Egli si rese conto che, come la cosa era ordinariamente del tutto impossibile ad una anche piccola distanza di tempo e di luogo, così riusciva estremamente difficile, anche se uno fosse stato immediatamente presente, a causa del bigottismo, dell'ignoranza, dell'astuzia e della furfanteria della maggioranza degli uomini. Perciò concluse, da buon ragionatore, che una simile evidenza recava sul proprio stesso volto la falsità e che un miracolo fondato su qualche testimonianza umana doveva ritenersi soggetto più adatto a derisione che ad argomentazione.

Certamente non fu mai attribuito ad una persona sola un maggior numero di miracoli di quelli che ultimamente si dice siano stati compiuti in Francia sulla tomba dell'abate Pâris, il famoso giansenista, colla cui santità si ingannò così a lungo il popolo. La guarigione di infermi, i sordi che riavevano l'udito e i ciechi che riacquistavano la vista erano, a quanto si diceva dappertutto, gli effetti ordinari di quella tomba santa. Ma quel che è più straordinario è che molti dei miracoli furono immediatamente verificati sul posto, davanti a giudici di indubbia integrità, attestati da testimoni degni di credito e di reputazione, in un'epoca di cultura ed in uno dei più famosi centri che oggi esistano al mondo. Non è tutto: un resoconto di quei miracoli fu pubblicato e diffuso ovunque; ma i gesuiti, per quanto fossero un ordine istruito, aiutati dalla magistratura civile e nemici giurati di quelle credenze a favore delle quali si diceva che i miracoli

fossero stati compiuti, non riuscirono mai a confutarli punto per punto ed a smascherarli [17]. Dove troveremo un tale nu-

[17] Questo libro fu scritto dal sig. Montgeron, consigliere o giudice del parlamento di Parigi, uomo rappresentativo e di carattere, che fu anche un martire della causa e che ora si dice sia in qualche prigione a causa di questo libro.

C'è un altro libro in tre volumi (intitolato *Recueil des miracles de l'abbé Pâris*) che dà una relazione di molti di questi miracoli e li accompagna con esposizioni introduttive scritte molto bene. Si svolge tuttavia attraverso tutte queste esposizioni un ridicolo parallelo fra i miracoli del nostro Salvatore e quelli dell'abate; dove si afferma che l'evidenza di questi ultimi è eguale a quella dei primi, come se la testimonianza degli uomini potesse mai esser messa a pari con quella di Dio stesso, che guidò la penna degli scrittori ispirati. Se questi scrittori, in verità, dovessero esser considerati puramente come testimoni umani l'autore francese sarebbe anche molto moderato nel suo paragone, giacché potrebbe, con qualche apparenza di ragione, pretendere che i miracoli giansenisti sorpassano di molto gli altri in evidenza ed in autorità. Le seguenti circostanze sono tratte dai documenti autentici, inseriti nel libro sopra ricordato.

Molti dei miracoli dell'abate Pâris furono provati immediatamente con testimoni di fronte ai funzionari, cioè alla corte del vescovo a Parigi, sotto gli occhi del cardinale Noailles il cui prestigio quanto ad integrità ed a capacità non fu mai messo in discussione, nemmeno dai suoi avversari.

Il suo successore nell'arcivescovado [fu Charles de Ventimille du Lac (1655-1746). Fece chiudere in nome del re il cimitero di San Medardo nel 1732.] fu un nemico dei giansenisti e per questa ragione fu elevato alla sede arcivescovile dalla corte. Tuttavia ventidue parroci o *curés* di Parigi, con molto zelo, fecero insistenza su di lui perché esaminasse quei miracoli che, a quanto essi dicevano, erano noti a tutti ed indiscutibilmente certi. Ma egli sapientemente se ne astenne.

Il partito molinista aveva cercato di screditare questi miracoli in un solo caso, quello della signorina Le Franc. Ma, oltre al fatto che i loro procedimenti furono per molti riguardi i più irregolari che si potessero tenere, particolarmente nel citare soltanto pochi fra i testimoni giansenisti, che essi cercarono di corrompere; oltre a questo fatto, dico, essi si trovarono tosto sopraffatti da un nugolo di nuovi testimoni, centoventi di numero, i più di essi persone di credito e di censo a Parigi, che fecero giuramento in favore del miracolo. La cosa fu accompagnata da un solenne e grave appello al parlamento. Ma l'autorità proibì al parlamento di occuparsi della questione. Si poté in fin dei conti riscontrare che dove degli uomini sono infiammati dallo zelo e dall'entusiasmo non c'è grado di testimonianza umana così

mero di circostanze che si accordino nel confermare un solo fatto? E che cosa possiamo opporre a questo nugolo di testimoni, se non l'assoluta impossibilità o la natura miracolosa

forte che non si possa ottenere anche a favore della più grande assurdità. E coloro che saranno così sciocchi da esaminare questioni del genere con questo mezzo, andando alla ricerca di singole deficienze nelle testimonianze, sono quasi sicuri di restare sconfitti. Si dovrebbe trattare d'un'impostura ben miserevole, in verità, perché non dovesse aver la meglio in una controversia del genere.

Tutti quelli che sono stati in Francia intorno a quell'epoca hanno inteso parlare della reputazione del sig. Heraut, *lieutenant de Police*, la cui circospezione, penetrazione, iniziativa e vasta intelligenza furono molto in voga. Questo magistrato, che per la natura del suo ufficio ha un potere quasi assoluto, fu investito di pieni poteri col proposito di far cessare questi miracoli e di gettare su di essi il discredito; ed egli spesso intervenne con immediati arresti ed esaminò sia i testimoni dei miracoli come coloro sui quali questi erano stati compiuti; ma non riuscì mai a trovare qualche cosa di soddisfacente contro di loro.

Nel caso della signorina Thibaud, egli mandò il famoso De Sylva ad esaminarla; ed è ben curiosa la sua testimonianza. Il medico dichiara che era impossibile che la signorina fosse stata così ammalata come asserivano i testimoni, perché era impossibile che essa avesse potuto, in così breve tempo, riprendersi così perfettamente da essere in quell'ottimo stato di salute in cui egli la trovava. Egli ragionava come un uomo di buon senso, sulla base di cause naturali; ma il partito avverso gli osservò che l'insieme del fatto era un miracolo e che la sua affermazione era la migliore prova di ciò.

I molinisti si trovarono in un grave dilemma. Essi non osarono sostenere l'assoluta insufficienza della testimonianza umana per provare un miracolo. E furono obbligati a dire che quei miracoli erano operati per stregoneria e coll'aiuto del demonio. Ma fu loro osservato che questo era stato l'espediente cui avevan dovuto far ricorso gli antichi ebrei. Nessun giansenista si trovò in imbarazzo nel dar ragione della cessazione dei miracoli, quando il cimitero fu chiuso per editto del re. Era il contatto colla tomba che operava quegli effetti straordinari; e poiché nessuno poteva avvicinarsi alla tomba, non se ne poteva aspettare alcun risultato. Dio, in verità, avrebbe potuto abbattere le mura in un momento; ma egli è padrone delle sue grazie e delle sue azioni e non tocca a noi dar ragione di esse. Egli non ha abbattuto le mura di ogni città, come è avvenuto per quelle di Gerico al suono dei corni di montone; né liberò dalla prigione tutti gli apostoli, come fece per san Paolo.

Nientemeno che un uomo come il duca de Châtillon, duca e pari

degli eventi che essi riferiscono? E questa certamente, agli occhi di tutte le persone ragionevoli, sarà considerata, da sola, come una confutazione sufficiente.

di Francia, fra i più nobili di rango e di famiglia, ci è testimone d'una cura miracolosa, operata sopra un suo servo, che aveva vissuto parecchi anni in casa sua, affetto da una infermità visibile e palpabile.

Concluderò osservando che non c'è clero più famoso per severità di vita e di costumi del clero secolare francese, particolarmente dei parroci o *curés* di Parigi, i quali appoggiarono colla loro testimonianza queste imposture.

La cultura, la genialità e la probità degli uomini, come l'austerità delle monache di Port-Royal sono state molto decantate in tutta Europa. Tuttavia costoro tutti insieme hanno lasciato testimonianza di un miracolo avvenuto nella persona della nipote del famoso Pascal, la cui santità di vita come il suo straordinario ingegno sono molto noti. [(Ed. F) « Tuttavia anch'ella fu una credente, in quello e in molti altri miracoli sui quali ebbe minore possibilità di essere informata. Vedi la sua vita ».] Il famoso Racine ci ha lasciato un resoconto di questo miracolo nella sua celebre storia di Port-Royal e lo ha rafforzato con tutte le prove che una folla di monache, di preti, di medici e di laici, tutti di indubbio credito, hanno potuto recare su di esso. Molti uomini di lettere, particolarmente il vescovo di Tournay, ritennero questo miracolo così certo, da adoperarlo nella confutazione di atei e di liberi pensatori. La regina reggente di Francia, che era estremamente prevenuta contro Port-Royal, mandò il suo medico personale ad esaminare il miracolo e questi ritornò del tutto convertito. In breve, la guarigione soprannaturale fu così incontestabile da salvare, per qualche tempo, il famoso monastero dalla rovina di cui era minacciato da parte dei gesuiti. Se fosse stata una frode, essa sarebbe stata certamente smascherata da avversari così sagaci e potenti e sarebbe presto seguita la rovina di chi l'aveva ordita. I nostri teologi, che riescono a costruire un grandioso castello con materiali così spregevoli, chissà quale prodigiosa costruzione sarebbero riusciti ad innalzare con queste e molte altre circostanze, che io non ho ricordato! Quanto spesso avrebbero fatto risuonare alle nostre orecchie i grandi nomi di Pascal, di Racine, di Arnauld e di Nicole! Ma se fossero saggi, avrebbero piuttosto scelto il miracolo, che è più degno mille volte di tutto il resto della collezione. Per di più, esso può servire moltissimo al loro proposito. Infatti questo miracolo fu veramente operato per il contatto di un'autentica sacra punta d'una sacra spina che componeva la sacra corona, la quale ecc. [Questa nota comparve nella edizione F. Essa tuttavia, nella edizione F, termina col cenno al miracolo avvenuto nella persona della nipote di Pascal.]

È giusta la conseguenza che, dal momento che qualche testimonianza umana ha in certi casi il massimo di forza e di autorità, quando per esempio racconta la battaglia di Filippi o di Farsaglia, perciò tutti i generi di testimonianza debbono, in tutti i casi, avere egual forza ed autorità? Supponete che la fazione di Cesare e la fazione di Pompeo avessero, entrambe, rivendicato a sé la vittoria di queste battaglie e che gli storici di ognuno dei due partiti ne avessero uniformemente ascritto il merito alla loro parte; come potrebbe l'umanità, a tanta distanza riuscire a decidere fra i due? Ora il contrasto è egualmente forte fra i miracoli raccontati da Erodoto o da Plutarco e quelli asseriti da Mariana [18], da Beda [19] o da qualsiasi storico monastico.

L'uomo saggio presta una fede realmente accademica ad ogni racconto che favorisce le passioni di colui che lo riferisce, sia che esso celebri la sua terra, la sua famiglia o lui stesso o che per qualsiasi altra via si accordi colle sue inclinazioni e propensioni naturali. Ma quale tentazione maggiore di quella di apparire un missionario, un profeta, un ambasciatore celeste? Chi non andrebbe incontro a molti pericoli e difficoltà, per conseguire un carattere così sublime? O se, con l'aiuto della vanità e di una immaginazione infiammata, uno ha dapprima fatto di se stesso un convertito e si è seriamente immedesimato nella frode, chi mai si farà scrupolo di far uso di pie frodi, per tenere alte le sorti d'una causa così santa e meritoria?

La più piccola scintilla può qui destare la più grande fiamma, perché vi sono sempre materiali pronti. L'*avidum*

[18] [Giovanni Mariana, gesuita, storico e teologo spagnolo, visse fra il 1537 ed il 1624. La più importante delle sue opere è una *Storia della Spagna*, scritta prima in latino e poi tradotta in spagnolo dallo stesso autore.]

[19] [Frate benedettino anglosassone, vissuto fra il 674 ed il 735, è autore di un gran numero di commenti biblici, di omelie, di inni, di opere storiche cronologiche e grammaticali. In particolare lo Hume fa riferimento implicito alla *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, oltre che al *De sex aetatibus mundi*.]

genus auricularum[20], la plebaglia stupida accoglie avidamente, senza esame, tutto quello che lusinga la superstizione e che eccita la meraviglia.

Quante narrazioni di questa natura sono state, in tutte le epoche, smascherate e confutate fin dal loro nascere! Quante più ancora sono state in onore per qualche tempo e poi sono naufragate nella trascuratezza e nella dimenticanza! Quando, dunque, simili racconti si diffondono intorno, la soluzione del fenomeno è ovvia; e noi giudichiamo secondo l'esperienza regolare e l'osservazione, quando ci diamo ragione di essi per mezzo dei princìpi noti e naturali della credulità e dell'inganno. O piuttosto che far ricorso ad una soluzione così naturale, ammetteremo forse una violazione miracolosa delle leggi di natura meglio stabilite?

Non ho bisogno di ricordare la difficoltà di smascherare una falsità in qualche narrazione d'interesse privato o anche pubblico, sul posto, dove si dice che sia avvenuto il fatto; molto più se la vicenda è distante, anche ad una distanza minima. Perfino una corte di giustizia, con tutta l'autorità, il rigore ed il discernimento che può impiegare, si trova spesso in imbarazzo nel distinguere fra verità e falsità riguardo alle azioni più recenti. Ma non si arriverà mai ad alcun risultato, se la questione viene affidata al metodo corrente degli alterchi, delle dispute e delle dicerie; specialmente quando le passioni umane si sono schierate dall'una e dall'altra parte.

Quando nuove religioni nascono, gli uomini saggi e colti di solito ritengono che la cosa sia di troppo poco conto per meritare la loro attenzione o considerazione. E quando in seguito essi sarebbero desiderosi di smascherare la frode, per risvegliare la moltitudine dall'inganno, il momento buono è ormai passato ed i ricordi e le testimonianze che avrebbero potuto chiarire la questione, sono andati perduti senza rimedio.

Non rimangono altri mezzi di smascherare la frode all'in-

[20] LUCREZIO, IV, 594. [La citazione comparve nella edizione F; la traduzione fu inserita nel testo nell'edizione M.]

fuori di quelli che si debbono ricavare proprio dalla stessa testimonianza di coloro che hanno asserito l'inganno; e questi, sebbene siano sempre sufficienti per le persone di buon senso e di cultura, sono comunemente troppo sottili per rientrare nella comprensione del volgo.

Tutto sommato, dunque, risulta che nessuna testimonianza intorno ad un genere qualsiasi di miracolo è mai assurta [21] a probabilità, molto meno a prova; e che, anche supponendo che assurgesse a prova, questa si troverebbe di contro un'altra prova derivata dall'effettiva natura del fatto che essa si sforza di stabilire. È l'esperienza soltanto che conferisce autorità alla testimonianza umana; ed è la stessa esperienza che ci dà certezza delle leggi di natura. Quando, dunque, questi due generi di esperienza sono in contrasto, non abbiamo altro da fare che sottrarre l'una dall'altra ed accogliere un'opinione, sia nell'una che nell'altra direzione, con la certezza che deriva dall'esperienza residua. Ma secondo il principio qui spiegato, tale sottrazione, rispetto a tutte le religioni popolari, equivale ad una totale riduzione a zero; e perciò possiamo stabilire come massima che nessuna testimonianza umana può avere tanta forza da provare un miracolo, facendone un fondamento sicuro per un qualche sistema di religione.

Io [22] chiedo che si tenga conto delle limitazioni qui fatte, quando dico che un miracolo non può mai esser provato in modo che esso possa essere il fondamento di un sistema di religione. Infatti io credo che altrimenti vi possano essere dei miracoli, o violazioni del corso solito della natura, d'un genere tale da consentire la prova sulla base della testimonianza umana; per quanto, forse, sarà impossibile trovarne qualcuno del genere in tutti i ricordi storici. Supponiamo che tutti gli autori, in tutte le lingue, si trovino d'accordo nel dire che, a partire dal 1° gennaio 1600, vi fu una completa oscurità su tutta la terra per otto giorni; supponete

[21] [(Ed. E-F, t) « potrebbe mai assurgere ».]
[22] [Nelle edizioni E-P questo capoverso e i due seguenti sono comparsi in nota.]

che la tradizione di questo straordinario evento sia ancora forte e viva fra il popolo; che tutti i viaggiatori che ritornano dai paesi stranieri ci rechino attestazioni della stessa tradizione senza la minima variazione o contraddizione; è evidente che i filosofi di oggi, anziché dubitare del fatto, dovrebbero accoglierlo per certo e dovrebbero ricercare le cause da cui possa esser derivato. Il decadere, il corrompersi ed il dissolversi della natura è un avvenimento reso probabile da tante analogie che qualunque fenomeno il quale sembri indicare una tendenza a tale catastrofe, entra nell'ambito della testimonianza umana, se questa testimonianza è veramente estesa ed uniforme [23].

Ma supponete che tutti gli storici che trattano dell'Inghilterra siano d'accordo nel dire che il 1° gennaio 1600 si ebbe la morte della regina Elisabetta e che tanto prima che dopo la morte essa fu vista dai medici e dall'intera corte, come è d'uso per le persone del suo rango; che il suo successore fu riconosciuto e proclamato dal parlamento; e che, dopo esser rimasta sepolta un mese, sia di nuovo riapparsa, abbia ripreso il trono ed abbia governato l'Inghilterra per tre anni. Devo confessare che sarei sorpreso della concordanza di tante strane circostanze, ma non avrei la minima inclinazione a credere ad un evento così miracoloso. Non dubiterei della sua pretesa morte e delle altre circostanze pubbliche che la seguirono; affermerei soltanto che la morte si era preteso che fosse tale e che né fu una morte reale, né sarebbe stato possibile che lo fosse. Invano mi obiettereste la difficoltà ed anzi l'impossibilità di trarre in inganno il mondo in un affare di tanta importanza, la saggezza [24] ed il solido buon senso di quella famosa regina, col minimo giovamento o col nessun giovamento che essa avrebbe potuto trarre da un così meschino artificio. Tutto ciò mi potrà stupire. Ma io risponderei ancora che la furberia e la pazzia degli uomini sono fenomeni tanto comuni che io preferirei credere che gli avvenimenti più straordinari derivino dal loro

[23] [L'ultimo periodo fu aggiunto nella edizione K.]
[24] [(Ed. E-P, t) « la saggezza e l'integrità ».]

concorso, anziché ammettere una violazione così rilevante delle leggi di natura.

Ma se questo miracolo fosse attribuito a qualche nuovo sistema di religione, gli uomini in tutte le età sono stati tanto ingannati da ridicoli racconti di questo genere, che questa sola circostanza sarebbe una prova esauriente della frode, e basterebbe, per tutte le persone di buon senso, non solo a far sì che esse respingessero il fatto, ma anche a respingerlo senza ulteriore indagine. Sebbene l'Essere al quale si attribuisce il miracolo sia, in questo caso, Onnipotente, il miracolo non diventa, per questa ragione, più probabile né punto né poco, poiché ci è impossibile conoscere gli attributi o le azioni di un tale Essere altrimenti che in base all'esperienza che abbiamo delle sue produzioni nel corso abituale della natura. Questo ci riconduce ancora all'osservazione già fatta e ci obbliga a paragonare i casi di violazione della verità nella testimonianza degli uomini con quelli di violazione delle leggi di natura per mezzo di miracoli, allo scopo di giudicare quali di essi siano più verosimili e probabili. Poiché le violazioni della verità sono più comuni nella testimonianza che riguarda i miracoli della religione che non in quella che si riferisca a qualsiasi altra materia di fatto, ciò deve diminuire moltissimo l'autorità della prima testimonianza come deve spingerci ad una risoluzione di carattere generale, quella di non prestar mai ad essa alcuna attenzione, qualunque sia la speciosa pretesa di cui si possa rivestire.

Bacone [25] sembra aver accolto gli stessi princìpi di ragionamento. « Noi dobbiamo, egli dice, fare una collezione o una storia particolare di tutti i mostri e delle nascite o produzioni prodigiose e, in una parola, di ogni cosa nuova, rara e straordinaria che avvenga in natura. Ma questo si deve fare con l'indagine più rigorosa, affinché non ci si allontani dalla verità. Soprattutto, si deve considerare come sospetto ogni racconto che dipenda in qualche grado dalla religione,

[25] [Questo capoverso, che manca nelle edizioni E-F, comparve nelle edizioni K-P come nota. Nelle edizioni K-Q il passo di Bacone è citato in latino.]

come i prodigi di Livio; e del pari tutto quanto si trova negli scrittori di magia naturale o di alchimia, o di altri scrittori del genere che sembrano, tutti, avere un indomabile appetito per la falsità e per la favola »[26].

Sono molto soddisfatto del metodo di ragionare qui espresso poiché penso che possa servire a confondere quei pericolosi amici o nemici travestiti della *religione cristiana* che si sono accinti a difenderla per mezzo dei princìpi della ragione umana. La nostra santissima religione è fondata sulla *fede*, non sulla ragione; ed è un modo sicuro di metterla allo sbaraglio quello di esporla ad una prova che essa non è in alcun modo preparata a sostenere. Per render ciò più evidente, esaminiamo i miracoli narrati nella Scrittura; e per non perderci in un campo troppo vasto, limitiamoci a quelli che troviamo nel *Pentateuco*, che noi esamineremo, secondo i princìpi di questi pretesi cristiani, non come parola o testimonianza di Dio stesso, ma come produzione d'uno storico e d'uno scrittore puramente umano. Noi ci troviamo anzitutto di fronte ad un libro, presentatoci da un popolo barbaro ed ignorante, scritto in un'epoca in cui esso era ancora più barbaro e, secondo ogni probabilità, scritto molto tempo dopo i fatti che racconta, non corroborato da testimonianze concordi e che assomiglia a quelle spiegazioni favolose che ogni popolo dà delle sue origini. Leggendo questo libro, lo troviamo pieno di prodigi e di miracoli. Esso ci dà relazione d'uno stato del mondo e della natura umana completamente diverso da quello odierno, della nostra caduta da quello stato, dell'età dell'uomo protratta fino intorno ai mille anni, della distruzione del mondo a causa di un diluvio, della scelta arbitraria d'un popolo quale favorito del cielo, e quel popolo è compatriota dell'autore, della sua liberazione dalla schiavitù a mezzo di prodigi i più stupefacenti che si possano immaginare. Ora io desidero che ognuno si metta una mano sul cuore e dopo una seria considerazione dichiari se pensa che la falsità d'un simile libro, suffragata da tale testimonianza, sarebbe più fuori dell'ordinario e più miracolosa di

[26] *Nov. Org.*, lib. II, aph. 29.

tutti i miracoli che si raccontano nel libro; il che, tuttavia, è indispensabile per farcelo accettare, secondo i criteri di probabilità stabiliti sopra.

Quel che abbiamo detto dei miracoli si può applicare, senza variazione alcuna, alle profezie; e in verità tutte le profezie sono veri miracoli e soltanto in quanto tali si possono ammettere come prove di una rivelazione. Se il prevedere gli eventi futuri non fosse cosa superiore alle capacità della natura umana, sarebbe assurdo giovarsi d'una profezia come di un argomento a favore d'una missione divina o di un'autorità ricevuta dal cielo. Sicché, tutto sommato, possiamo concludere che la *religione cristiana* non soltanto fu accompagnata da miracoli alle origini, ma nemmeno oggi può esser creduta da qualunque persona ragionevole senza un miracolo. La pura ragione è insufficiente a convincerci della sua veracità; e chiunque sia mosso dalla *fede* a prestarle il suo assenso, è consapevole di un miracolo continuo che avviene nella sua stessa persona e che sconvolge tutti i princìpi della sua intelligenza e lo spinge a decidere di credere a ciò che è sommamente contrario alla consuetudine ed alla esperienza.

SEZIONE UNDICESIMA

DI UNA PARTICOLARE PROVVIDENZA E DI UNO STATO FUTURO [1]

Mi sono ultimamente impegnato in una conversazione con un amico che ama i paradossi scettici; per quanto in essa egli abbia avanzato molti princìpi che io non posso in alcun modo approvare, tuttavia poiché essi si presentano come singolari e pare che abbiano qualche relazione colla catena di ragionamento svolta in tutta questa ricerca, io li riporterò qui dalla mia memoria il più accuratamente possibile, allo scopo di sottoporli al giudizio del lettore.

La nostra conversazione prese l'avvio dalla mia meraviglia per la singolare buona fortuna della filosofia, la quale, poiché richiede completa libertà sopra tutti gli altri privilegi e fiorisce principalmente dalla libera opposizione di sentimenti e di argomentazioni, nacque la prima volta in un'età ed in un paese liberi e tolleranti e non fu mai impedita, nemmeno nelle sue dottrine più stravaganti, da alcuna idea religiosa, da alcuna confessione o da alcuna legge penale. Infatti, a eccezione dell'esilio di Protagora e della morte di Socrate, il quale ultimo fatto derivò in parte da altri motivi, v'è a mala pena qualche caso in cui ci si imbatta, nella storia antica, in quello zelo bigotto da cui il nostro tempo è così profondamente infestato. Epicuro visse ad Atene fino ad età avanzata in pace e tranquillità; gli epicurei [2] erano

[1] [Nella edizione E il titolo di questa sezione era: *Le conseguenze della religione naturale.*]

[2] LUCIANI, συμπ. ἢ λαπίθαι, 9.

perfino ammessi a ricevere la consacrazione sacerdotale e ad officiare sull'altare nei più sacri riti della religione tradizionale. E il pubblico incoraggiamento[3] di pensioni e di stipendi fu concesso egualmente, dai più saggi di tutti gli imperatori romani[4], a coloro che aderivano a una qualunque sètta filosofica. Quanto necessario sia stato questo genere di trattamento per la filosofia, nella sua prima giovinezza, si comprenderà facilmente se consideriamo che, anche oggi, che la si potrebbe ritenere più resistente e solida, la filosofia sopporta con molta difficoltà l'inclemenza dei tempi e gli aspri venti di calunnia e di persecuzione che le soffiano contro.

— Tu ti meravigli, disse il mio amico, come d'una singolare buona fortuna della filosofia, di ciò che sembra essere il risultato del corso naturale delle cose e che è inevitabile in tutte le età ed in tutti i paesi. Quest'ostinato bigottismo, di cui ti lamenti, in quanto così fatale alla filosofia, ne è in realtà la progenie, la quale, dopo essersi alleata colla superstizione, si separa completamente dagli interessi della sua progenitrice e ne diviene la nemica e la persecutrice più ostinata. I dogmi speculativi della religione, che sono oggi occasioni di dispute così furiose, non si potrebbero concepire o ammettere nelle prime età del mondo, quando l'umanità, completamente ignorante, si formava una idea della religione più adatta alle sue deboli capacità di apprendere, e ricavava le sue opinioni religiose principalmente da aneddoti tali, che erano più oggetto di credenza tradizionale che di argomentazione o di disputa. Dopo, perciò, che fu cessato il primo allarme che derivò dai nuovi paradossi e princìpi dei filosofi, sembra che questi maestri da allora in avanti per tutta l'antichità siano vissuti in grande armonia colla superstizione dominante ed abbiano fatto con essa una cordiale spartizione dell'umanità, i filosofi reclamando per sé tutte le persone colte e sagge, la superstizione estendendo il suo controllo su tutte le persone ignoranti e volgari.

[3] LUCIANI, εὐνοῦχος, 3.
[4] Luciano e Dione.

— Sembra, dunque, gli risposi, che tu lasci del tutto fuori questione la politica e che tu non supponga che un magistrato saggio possa giustamente esser sospettoso nei riguardi di certe opinioni filosofiche, come quelle di Epicuro, il quale, negando l'esistenza di Dio e quindi anche una provvidenza ed una vita futura, sembra che allenti in modo rilevante i legami della moralità e si può pensare, per questa ragione, che sia pericoloso per la pace della società civile.

— So bene, mi rispose, che di fatto queste persecuzioni in nessuna epoca sono mai derivate dalla ragione pacata o dall'esperienza delle pericolose conseguenze della filosofia; ma son sempre derivate completamente da passione e da pregiudizio. Ma che cosa diresti se io andassi più in là e affermassi che, se Epicuro fosse stato accusato davanti al popolo da qualcuno dei *sicofanti* o accusatori di quel tempo, avrebbe potuto facilmente difendere la sua causa e provare che i suoi princìpi filosofici erano altrettanto salutari quanto quelli dei suoi avversari, i quali si sforzano con tanto zelo di esporlo all'odio ed al sospetto di tutti?

— Desidererei, dissi, che tu provassi la tua eloquenza su un argomento così fuori dell'ordinario e tenessi in luogo di Epicuro un discorso che possa soddisfare non la plebaglia di Atene, se tu vorrai ammettere che in quell'antica e colta città vi fosse una plebaglia, ma la parte più filosoficamente preparata del tuo uditorio, quella che si potrebbe supporre capace di comprendere i tuoi argomenti.

— La cosa non sarebbe difficile, a queste condizioni, mi rispose, e se ti piace, io supporrò per un momento di essere Epicuro e farò fare a te la parte del popolo ateniese; e ti farò un'arringa da far riempire tutte le urne di fave bianche, senza lasciare che nemmeno una fava nera dia soddisfazione alla malvagità dei miei avversari.

— Benissimo; fatte queste supposizioni, ti prego di cominciare.

— Io vengo qui, o ateniesi, a giustificare nella vostra assemblea quello che io sostengo nella mia scuola e mi trovo ad avere da fare con avversari furenti, anziché con pacati ragionamenti e con ricercatori spassionati. Le vostre delibe-

razioni, che giustamente sarebbero rivolte a questioni di interesse pubblico ed al bene della comunità, vengono stornate verso disquisizioni di filosofia speculativa; e queste ricerche, eccellenti ma forse infruttuose, prendono il posto delle vostre occupazioni più alla mano, ma più utili. Ma per quanto sta in me, voglio impedire questo abuso. Noi non discuteremo qui intorno all'origine ed al governo dei mondi. Cercheremo soltanto fino a qual punto tali questioni concernano il pubblico interesse. E se vi potrò persuadere che esse sono completamente indifferenti per la pace della società e per la sicurezza del governo, spero che voi mi rimanderete immediatamente alla mia scuola, ad esaminarvi, con agio, il problema più sublime, ma nello stesso tempo il più speculativamente astratto di tutta la filosofia.

I filosofi religiosi, insoddisfatti della tradizione dei vostri avi e della dottrina dei vostri sacerdoti (alle quali io prontamente mi sottometto) indulgono ad una curiosità avventata, cercando quanto più possibile di stabilire la religione sui princìpi della ragione; essi in tal modo eccitano, anziché soddisfare, i dubbi che naturalmente sorgono da una ricerca diligente e scrupolosa. Essi dipingono, coi colori più splendenti, l'ordine, la bellezza ed il sapiente ordinamento dell'universo; e quindi chiedono se un simile sfoggio di intelligenza possa derivare dal fortuito incontro di atomi o se il caso possa produrre quello che nemmeno il più grande genio potrà mai ammirare abbastanza. Io non starò ad esaminare la giustezza di quest'argomento; concederò che esso sia tanto solido quanto lo possono desiderare i miei avversari ed accusatori. Mi basterà se potrò provare, partendo da questo stesso ragionamento, che la questione è interamente speculativa e che, quando, nelle mie ricerche filosofiche, io nego una provvidenza ed una vita futura, io non scalzo le fondamenta della società ma propongo dei princìpi che essi devono riconoscere in se stessi e sulla base dei rispettivi argomenti, se vogliamo ragionare coerentemente, come solidi e soddisfacenti.

Voi dunque, che siete i miei accusatori, avete riconosciuto che il principale o solo argomento per l'esistenza di Dio (che io non ho mai messa in dubbio) si ricava dall'ordine

della natura, dove si riscontrano tali segni di intelligenza e di finalità che voi pensate sia da stravaganti farne risalire la causa sia al caso che alla cieca e non orientata forza della materia. Voi mi concederete che questo è un argomento che risale dagli effetti alle cause. Dall'ordine dell'opera voi inferite che ci deve essere stato un progetto ed una previsione nell'artefice. Se voi non potete spiegare questo punto, ammettete che la vostra conclusione cade; e voi non pretendete di stabilire la conclusione su una base più ampia di quella che sarà giustificata dai fenomeni della natura. Queste sono le vostre concessioni. Io desidero farvene vedere le conseguenze.

Quando noi inferiamo una causa particolare da un effetto, dobbiamo proporzionare l'una all'altro e non si può mai consentire che si attribuiscano alla causa altre qualità all'infuori di quelle che possono esattamente bastare a produrre l'effetto. Un corpo di dieci once che si alza in un piatto della bilancia può servire a provare che il peso che sta sull'altro piatto supera le dieci once, ma non potrà mai recare una prova del fatto che questo superi le cento once. Se la causa, assegnata ad un effetto, non fosse sufficiente a produrlo, dovremmo o respingere la causa o aggiungere ad essa qualità tali che le conferiscano una giusta proporzione con l'effetto. Ma se le attribuiamo ulteriori qualità o affermiamo che è capace di produrre altri effetti, possiamo soltanto assecondare la licenza di congettura supponendo arbitrariamente l'esistenza di qualità ed energie, senza ragione o autorità alcuna.

La stessa regola vale sia che la causa assegnata sia materia bruta ed inconscia, sia che si tratti di un essere razionale e intelligente. Se la causa si conosce soltanto per mezzo dell'effetto, noi non dovremmo mai attribuirle qualità di sorta, al di là di quelle che sono strettamente necessarie per produrre l'effetto; né possiamo, in base a regola alcuna di giusto ragionamento, tornare indietro dalla causa per inferire altri effetti da essa, al di là di quelli per mezzo dei quali soltanto essa ci è nota. Nessuno, soltanto per aver visto un quadro di Zeusi, potrebbe sapere che egli era anche scultore o archi-

tetto e che era un artista non meno abile nel plasmare la pietra e il marmo che nel plasmare i colori. Il talento ed il gusto spiegati nell'opera che ci sta davanti: di questi potremmo con sicurezza concludere che l'artefice era in possesso. La causa dev'essere proporzionata all'effetto; e se noi la proporzioniamo con esattezza e con precisione, non troveremo mai in essa qualità di maggiori pretese o che producano un'inferenza concernente qualche altro fine o qualche altra azione. Tali qualità risulterebbero essere qualche cosa che oltrepassa quanto è strettamente richiesto per produrre l'effetto, che noi esaminiamo.

Ammettendo, dunque, che gli dèi siano gli autori dell'esistenza o dell'ordine dell'universo, ne segue che essi posseggono quel preciso grado di potere, di intelligenza e di bontà che si manifesta nella loro fattura; ma non si può mai provare nulla di più, a meno che chiamiamo in aiuto l'esagerazione e l'adulazione per supplire alla mancanza di argomenti e di ragioni. Fino a dove la traccia di qualche attributo presentemente si riscontra, fino a quel punto possiamo concludere che quell'attributo esiste. La supposizione di ulteriori attributi è mera ipotesi; lo è molto più la supposizione che, in lontane regioni dello spazio o in remoti periodi del tempo, sia esistito, o possa esistere uno spiegamento molto più ricco di questi attributi ed un progetto di reggimento più rispondente a queste potenzialità immaginarie. Non ci è mai permesso di risalire dall'universo, come effetto, a Giove, come causa e poi di ridiscendere per inferire qualche nuovo effetto da quella causa; come se gli effetti presenti, da soli, non fossero interamente degni dei gloriosi attributi che noi riferiamo a quel dio. Essendo la conoscenza della causa derivata esclusivamente dall'effetto, i due debbono corrispondersi l'un l'altro con esattezza; e l'uno non può mai far riferimento a qualche cosa di ulteriore o essere il fondamento di qualche nuova inferenza o conclusione.

Voi trovate certi fenomeni in natura e ne cercate una causa ed un autore. Vi immaginate di averla trovata ed in seguito diventate così innamorati di questa progenie del vostro cervello che vi immaginate che sia impossibile che

essa non debba produrre qualche cosa di più grande e di più perfetto del mondo presente, che è così pieno di male e di disordine. Voi dimenticate che questa bontà ed intelligenza superlative sono del tutto immaginarie, o, quanto meno, senza alcun fondamento di ragione; e dimenticate che non avete alcun fondamento per attribuire ad essa delle qualità all'infuori di quelle che vedete da essa attualmente esercitate e spiegate nelle sue opere. Fate, dunque, o filosofi, che i vostri dèi convengano alle presenti condizioni della natura e non presumete di alterare queste condizioni con supposizioni arbitrarie, per adattarle alle qualità che così appassionatamente attribuite ai vostri dèi.

Quando sacerdoti e poeti, sostenuti dalla vostra autorità, o ateniesi, parlano di un'età d'oro o d'argento che precedette il presente stato di vizio e di miseria, io li ascolto con attenzione e reverenza. Ma quando i filosofi che pretendono di non tener conto dell'autorità e di coltivare la ragione, fanno gli stessi discorsi, io non presto loro, lo riconosco, la stessa sottomissione ossequente e la stessa pia deferenza. Io domando: chi li ha portati dentro le celesti regioni, chi li ha introdotti nei concili degli dèi, chi ha aperto loro il libro del fato, perché così essi si credano autorizzati ad affermare avventatamente che i loro dèi hanno eseguito, o eseguiranno qualche disegno che supera quanto si è fin qui verificato? Se mi dicono che si sono elevati sui gradini della ragione o mediante la sua graduale ascesa [5], e col trarre inferenze dagli effetti alle cause, io insisto ancora che essi hanno aiutato l'ascesa della ragione [6] con le ali dell'immaginazione; altrimenti essi non avrebbero potuto cambiare così il loro modo di inferire, argomentando dalle cause agli effetti, presumendo che un'opera più perfetta del mondo presente sarebbe più conforme ad esseri tanto perfetti quali sono gli dèi e dimenticando che essi non hanno ragione alcuna per ascrivere a questi essere celestiali qualche perfezione o qual-

[5] [(Ed. E, t) « sui gradini o sulla scala della ragione ».]
[6] [(Ed. E, t) « la scala della ragione ».]

che attributo, all'infuori di quelli che si possono riscontrare nel mondo presente.

Di qui tutto lo sforzo infruttuoso di dar ragione del male che si manifesta nella natura e di salvare l'onore degli dèi, mentre dobbiamo riconoscere la realtà di quel male e di quel disordine che abbondano nel mondo. Ci si dice che le qualità ostinate ed intrattabili della materia, o l'osservanza di leggi generali, o altre ragioni del genere, sono l'unica causa che ha limitato il potere e la bontà di Giove, obbligandolo a creare il genere umano ed ogni creatura sensibile così imperfetti e così infelici. Queste qualità, dunque, vengono assunte, sembra, in anticipo, date per ammesse nella loro massima ampiezza. E in base a questa supposizione, io ammetto che tali congetture possano, forse, essere accolte come soluzioni plausibili dei fenomeni in cui si manifesta il male. Ma io domando ancora: perché considerare questi attributi per concessi o perché attribuire alla causa qualità diverse da quelle che attualmente appaiono nell'effetto? Perché torturarvi il cervello per giustificare il corso della natura in base a supposizioni che, per quanto ne sappiamo, possono essere del tutto immaginarie e delle quali non c'è modo di trovar traccia nel corso della natura?

L'ipotesi religiosa, perciò, deve essere considerata soltanto come un metodo particolare di render conto dei fenomeni visibili dell'universo; ma nessun ragionamento vero presumerà mai di inferire da essa qualche singolo fatto e di modificare o di aggiungere qualche cosa ai fenomeni, in qualche singolo particolare. Se voi pensate che le cose come appaiono siano prova di tali cause, vi è lecito trarne un'inferenza riguardo all'esistenza di tali cause. In questi soggetti complicati e sublimi, ognuno potrebbe indulgere alla libertà di congettura e di argomentazione. Ma qui voi dovete fermarvi. Se voi tornate indietro ed argomentando dalle cause che avete inferito concluderete che è esistito o che esisterà qualche altro fatto nel corso della natura, che potrebbe servire quale manifestazione più piena di particolari qualità; io debbo avvertirvi che vi siete allontanati dal metodo del ragionare connesso al presente soggetto ed avete certamente

aggiunto qualche cosa agli attributi della causa, oltre a quello che si riscontra nell'effetto; altrimenti voi non potreste mai, con discreto discernimento e con un po' di correttezza, aggiungere qualche cosa all'effetto, per renderlo più degno della causa.

Dov'è, dunque, l'odiosità della dottrina che insegno nella mia scuola, o meglio, che vengo esaminando nei miei giardini? Che cosa trovate nell'insieme di questa opinione, che abbia a che fare anche in minima parte colla sicurezza della buona morale o colla pace e coll'ordine della società?

Io nego la provvidenza, voi dite, ed un supremo governatore del mondo, che guidi il corso degli eventi e punisca i viziosi con infamia ed insoddisfazione e ricompensi i virtuosi con onore e successo in tutte le loro iniziative. Ma certamente io non nego il corso stesso degli eventi, che si trova aperto alla ricerca ed all'esame di ognuno. Riconosco che, nel presente ordine di cose, la virtù è accompagnata da maggior pace della mente che non il vizio, ed incontra una accoglienza più favorevole da parte del mondo. Mi rendo conto che, secondo l'esperienza passata dell'umanità, l'amicizia è la principale gioia della vita umana e la moderazione è l'unica fonte di tranquillità e di felicità. Io non ondeggio mai fra il modo di vivere conforme a virtù e quello che si ispira al vizio; anzi avverto che, per una mente ben disposta, ogni guadagno sta dalla parte della virtù. E che cosa di più potete dire voi, date tutte le vostre supposizioni e i vostri ragionamenti? Mi dite, in verità, che questa disposizione di cose deriva da intelligenza e da finalità. Ma da qualsiasi cosa derivi, la disposizione stessa, da cui dipende la nostra felicità o la nostra miseria, e per conseguenza la nostra condotta ed il nostro comportamento nella vita, rimane sempre la stessa. È sempre consentito a me, come anche a voi, di regolare il mio comportamento per mezzo dell'esperienza che ho avuto dei fatti passati. E se voi affermate che, ammessa una divina provvidenza ed una suprema giustizia distributiva nell'universo, io dovrei aspettarmi qualche più particolare ricompensa del bene e punizione del male, al di là dell'ordinario corso degli eventi, io trovo qui lo stesso errore che prima

mi sono sforzato di mettere in luce. Voi persistete nell'immaginare che, se vi concediamo l'esistenza di Dio, per la quale discutete con tanto impegno, potreste sicuramente inferire conseguenze ed aggiungere qualche cosa all'ordine della natura quale risulta dall'esperienza, argomentando in base agli attributi che riferite ai vostri dèi. Pare che non ricordiate che tutti i vostri ragionamenti a questo riguardo possono essere tratti soltanto dagli effetti alle cause, e che ogni argomento, dedotto dalle cause agli effetti, deve essere di necessità un sofisma grossolano, giacché è impossibile per voi conoscere qualche cosa della causa all'infuori di quello che in antecedenza avete non già inferito, ma senz'altro scoperto nell'effetto.

Ma che cosa deve pensare un filosofo di questi ragionatori inutili che, anziché accettare la presente condizione di cose come il solo oggetto della loro considerazione, rovesciano a tal punto l'intero corso della natura da rendere questa vita soltanto un passaggio a qualche cosa di ulteriore, un portico che conduce ad un edificio più grande e molto diverso, un prologo che serve soltanto ad introdurre la commedia, conferendole più grazia e correttezza? Da che cosa pensate voi che questi filosofi possano ricavare la loro idea degli dèi? Certamente da una loro personale presunzione ed immaginazione. Infatti, se la derivassero dai fenomeni presenti, essa non avanzerebbe mai pretese ulteriori, ma dovrebbe risultare esattamente proporzionata ai fenomeni. Che sia *possibile* che la divinità sia dotata di qualità che noi non abbiamo mai visto esercitate e che possa esser governata da princìpi di azione che noi non siamo in grado di scoprire se veramente si verifichino, tutto questo si potrà liberamente concedere; ma si tratta di mera *possibilità* e di mera ipotesi. Noi non possiamo mai avere ragione di inferire delle qualità o dei princìpi di azione nella divinità, se non nei limiti in cui siamo a conoscenza che essi sono stati esercitati ed adempiuti.

Vi sono dei segni di una giustizia distributiva nel mondo? Se voi rispondete di sì, io concludo che, poiché qui la giustizia si traduce in atto, essa risulta adempiuta. Se rispondete di no, concludo che allora voi non avete alcuna ragione di

attribuire la giustizia, almeno nel senso che noi diamo a questa parola, agli dèi. Se tenete una via di mezzo fra l'affermazione e la negazione, dicendo che la giustizia divina, al presente, si realizza in parte, ma non in tutta la sua estensione, vi rispondo che non avete alcuna ragione per attribuire alla giustizia qualche determinata estensione, all'infuori di quella soltanto che voi vedete, *al presente,* tradotta in atto.

Così, o ateniesi, io riduco la disputa ad una breve contestazione coi miei avversari. Il corso della natura sta aperto davanti ai miei occhi come davanti ai loro. Il seguito di fatti che risulta dall'esperienza è il grande criterio col quale noi tutti regoliamo la nostra condotta. A null'altro si può ricorrere sia sul campo di battaglia che al senato; a null'altro si deve prestare ascolto mai sia nella scuola che nella solitudine dello studio. Invano il nostro limitato intelletto vorrebbe spezzare quei confini che sono troppo ristretti per la nostra immaginazione capricciosa. Quando noi argomentiamo muovendo dal corso della natura ed inferiamo una causa particolare ed intelligente che dapprima pone e poi conserva l'ordine nell'universo, noi accogliamo un principio che è tanto incerto quanto inutile. È incerto perché il soggetto è completamente fuori dell'ambito dell'esperienza umana. È inutile, perché, essendo la nostra conoscenza di questa causa completamente derivata dal corso della natura, noi non possiamo, secondo le regole del ragionare corretto, tornare indietro dalla causa con qualche nuova inferenza o, aggiungendo qualche cosa al corso della natura quale risulta dalla normale esperienza, stabilire dei nuovi princìpi di condotta e di comportamento.

— Osservo, dissi, poiché aveva concluso la sua arringa — che tu non disprezzi l'artificio degli antichi demagoghi; e, avendo voluto farmi fare la parte del popolo, ti sei insinuato nel mio favore accogliendo quei princìpi per i quali, come sai, ho sempre manifestato un particolare attaccamento. Ma ammettendo che tu faccia dell'esperienza (come, in verità, penso che tu dovresti) l'unico criterio del nostro giudizio riguardo a questa come a tutte le altre questioni di fatto, non ho alcun dubbio che, partendo proprio dalla stessa espe-

rienza alla quale ti richiami, sia possibile confutare il ragionamento che hai posto in bocca ad Epicuro. Se tu vedessi, per esempio, una casa costruita a metà, e tutt'intorno mucchi di mattoni, di pietre e di calce, con tutti gli strumenti di lavoro dei muratori, non potresti forse inferire dall'effetto, che si tratta di opera dell'intenzione e dell'invenzione? E non potresti forse tornare indietro da questa causa che hai inferito, per *inferire* nuove aggiunte all'effetto e concludere che l'edificio presto potrebbe esser finito e ricevere tutti gli ulteriori miglioramenti che potrebbero essere arrecati dall'arte? Se tu vedessi sulla spiaggia l'impronta di un piede umano, concluderesti che un uomo è passato di lì e che egli aveva lasciata l'impronta anche dell'altro piede, per quanto questa sia stata cancellata dal movimento della sabbia e dall'invasione dell'acqua. Perché ti rifiuteresti di accogliere lo stesso metodo di ragionamento riguardo all'ordine della natura? Considera il mondo e la vita presente soltanto come una fabbrica incompleta, da cui possiamo inferire un'intelligenza superiore; ed argomentando da quest'intelligenza superiore, che non può lasciare nulla di imperfetto, perché non dovresti poter inferire un disegno o un piano più rifinito, che troverà compimento in qualche remoto punto dello spazio o del tempo? Non sono forse questi metodi di ragionamento perfettamente simili? E con quale pretesa puoi accogliere l'uno, mentre respingi l'altro?

— L'infinita differenza dei soggetti, mi rispose, è un fondamento sufficiente per questa differenza nelle mie conclusioni. Nelle opere dell'arte e dell'invenzione *umana* è lecito procedere dall'effetto alla causa e tornando poi indietro dalla causa formare nuove inferenze intorno all'effetto ed esaminare le alterazioni che probabilmente esso ha subìto o che può ancora subire. Ma qual è il fondamento di questo metodo di ragionare? È senz'altro questo, che l'uomo è un essere che conosciamo per esperienza, di cui conosciamo bene i moventi e le intenzioni ed i cui progetti e le cui disposizioni hanno una certa connessione ed una certa coerenza, secondo le leggi che la natura ha stabilito per il governo di questa creatura. Quando, perciò, noi troviamo che qualche

opera è venuta fuori dall'abilità e dall'operosità dell'uomo, poiché abbiamo conoscenza per altra via della sua natura, possiamo trarre cento inferenze riguardo a quello che ci si può attendere da lui; e queste inferenze saranno tutte fondate sull'esperienza e sull'osservazione. Ma se noi conoscessimo l'uomo soltanto da quel singolo prodotto che esaminiamo, ci sarebbe impossibile argomentare in questo modo; infatti la nostra conoscenza di tutte le qualità, che gli attribuiamo, essendo in questo caso derivata da quel prodotto, è impossibile che ci possa indicare qualche cosa di ulteriore o che possa essere il fondamento di qualche nuova inferenza. L'impronta di un piede sulla sabbia può provare soltanto, se considerata da sola, che in quel punto vi fu un corpo dalla forma corrispondente a quella dell'impronta, il quale appunto produsse l'impronta; ma l'impronta di un piede umano prova egualmente, in base alla nostra restante esperienza, che in quel punto probabilmente vi fu un altro piede, che lasciò del pari la sua impronta, per quanto cancellata poi dal tempo o da altre evenienze. Qui noi risaliamo dall'effetto alla causa e discendendo daccapo dalla causa, inferiamo delle alterazioni nell'effetto; ma qui non si ha una continuazione della stessa semplice catena di ragionamenti. In questo caso noi includiamo cento altre esperienze ed osservazioni intorno alla figura ed alle membra che *di solito* caratterizzano quella specie di animale, senza di che questo metodo di argomentazione dovrebbe considerarsi fallace e sofistico.

Il caso non è lo stesso coi ragionamenti desunti dalle opere della natura. La divinità ci è nota soltanto per mezzo delle sue opere ed è un essere unico nell'universo, non compreso sotto alcuna specie o genere, dai cui attributi o qualità riscontrati nell'esperienza possiamo, per analogia, inferire degli attributi o qualità in essa. Poiché l'universo manifesta saggezza e bontà, noi inferiamo saggezza e bontà. Poiché l'universo manifesta un grado determinato di tali perfezioni, noi inferiamo un grado determinato di esse, e precisamente un grado corrispondente agli effetti che controlliamo. Ma attributi ulteriori o gradi ulteriori degli stessi attributi noi non siamo autorizzati ad inferirli od a supporli da regola

alcuna di un corretto ragionare. Ora, senza concederci questa licenza della supposizione, ci è impossibile argomentare muovendo dalla causa, o inferire qualche alterazione nell'effetto, all'infuori di quanto è immediatamente caduto sotto la nostra osservazione. Un bene maggiore prodotto da quest'Essere dovrebbe tuttavia provare un maggior grado di bontà; ed una distribuzione più imparziale di premi e di castighi dovrebbe derivare da una maggiore considerazione per la giustizia e l'equità. Ogni supposta aggiunta alle opere della natura comporta un'aggiunta agli attributi dell'Autore della natura; e per conseguenza, essendo tale aggiunta sprovvista di qualsiasi ragione od argomento, non può mai essere accettata altrimenti che come mera congettura ed ipotesi [7].

La grande fonte dei nostri errori a questo riguardo, nonché della sfrenata licenza della congettura cui indulgiamo, è che tacitamente consideriamo noi stessi come se fossimo in luogo dell'Essere Supremo e concludiamo che egli, in ogni occasione, manterrà la stessa condotta che noi, al suo posto,

[7] In generale, si può, penso, stabilire come massima che quando qualche cosa è nota soltanto per mezzo dei suoi effetti particolari, dev'essere impossibile inferire dei nuovi effetti da quella causa; infatti le qualità che sono necessarie per produrre questi nuovi effetti insieme coi primi, devono essere o differenti o superiori o di azione più estesa di quelle che semplicemente producono l'effetto, in base al quale soltanto si suppone che la causa sia a noi nota. Noi non possiamo, perciò, avere alcuna ragione di supporre l'esistenza di tali qualità. [Le edizioni E ed F recano le righe precedenti nel testo e il resto che segue in nota.] Il dire che i nuovi effetti provengono soltanto da una continuazione della stessa energia, che è già nota dai primi effetti, non toglierà di mezzo la difficoltà. Infatti, anche concedendo che questo sia il caso (il che si può raramente supporre) la stessa continuazione ed esplicazione di una energia simile (giacché è impossibile che possa essere assolutamente la stessa), dico, questa esplicazione d'una energia simile, in un diverso periodo di spazio e di tempo, è una supposizione molto arbitraria, di cui non è possibile che vi siano tracce di sorta negli effetti dai quali deriva originariamente tutta la nostra conoscenza della causa. Fate che la causa *inferita* sia esattamente proporzionata (come dev'essere) all'effetto conosciuto; ed è impossibile che essa possa avere delle qualità, da cui si possano *inferire* nuovi o diversi effetti.

avremmo accolto come ragionevole e da scegliere. Ma, oltre al fatto che il corso ordinario della natura può convincerci che quasi ogni cosa è regolata da princìpi e da massime molto differenti dalle nostre, oltre a questo fatto, dico, deve risultare evidentemente contrario a tutte le regole dell'analogia il ragionare partendo dalle intenzioni e dai progetti degli uomini per venire a quelli di un Essere così diverso e tanto superiore. Nella natura umana, v'è una certa coerenza di fini e di inclinazioni, riscontrabile per mezzo dell'esperienza; così che quando da qualche fatto abbiamo scoperto un'intenzione di qualche uomo, può spesso essere ragionevole, in base alla esperienza, inferirne un altro fatto e trarne una lunga catena di conclusioni relative alla sua condotta passata o futura. Ma questo metodo di ragionare non può aver luogo riguardo ad un Essere così remoto ed incomprensibile il quale ha molto minore analogia con qualunque altro essere dell'universo di quanta ne abbia il sole con una candela di cera ed il quale si rivela soltanto attraverso qualche pallida traccia o linea, all'infuori di che noi non siamo autorizzati ad attribuirgli alcun attributo o perfezione. Quello che noi immaginiamo che sia una perfezione superiore, potrebbe in realtà essere un difetto; o anche se fosse senz'altro una perfezione, l'attribuirla all'Essere Supremo, quando si riscontra che egli non l'ha realmente manifestata in pieno nelle sue opere, ha più il sapore dell'adulazione e dell'orazione laudatoria che del ragionamento rigoroso e della filosofia ben fondata. L'intera filosofia, perciò, che è nel mondo e tutta la religione che non è se non una specie di filosofia, non riusciranno mai a portarci al di là del corso normale dell'esperienza o a fornirci criteri di condotta e di comportamento diversi da quelli che ci vengono apprestati dalla riflessione sulla vita di tutti i giorni. Nessun fatto nuovo si può mai inferire partendo dall'ipotesi religiosa, nessun fatto si può prevedere o predire, nessuna ricompensa o punizione si può aspettare o temere, all'infuori di quello che è già noto mediante la pratica e la osservazione. Sicché la mia apologia di Epicuro risulterà ancora solida e soddisfacente; né gli interessi politici della so-

cietà hanno connessione alcuna con le dispute filosofiche che riguardano la metafisica e la religione.

— V'è tuttavia una circostanza, risposi, che mi sembra tu abbia trascurato. Per quanto io accetti le tue premesse, devo respingere la tua conclusione. Tu concludi che le dottrine ed i ragionamenti di religione non *possono* avere alcuna influenza sulla vita, perché non *debbono* avere alcuna influenza; e non tieni conto che gli uomini non ragionano al tuo stesso modo, ma traggono molte conseguenze dalla loro credenza nell'esistenza di Dio e suppongono che la divinità infliggerà punizioni al vizio e darà ricompense alla virtù, al di là di quanto si riscontra nel corso ordinario della natura. Che questo loro ragionamento sia giusto o no, non importa; la sua influenza sulla loro vita e sulla loro condotta dev'essere tuttavia la stessa. E quanto a quelli che cercano di distoglierli da questi pregiudizi, potranno, per quanto io ne so, essere buoni ragionatori, ma non posso ammettere che siano buoni cittadini e buoni politici, in quanto liberano gli uomini dall'unico freno delle loro passioni e rendono, sotto un certo riguardo, più facile e più sicura l'infrazione delle leggi della società.

Dopo tutto, io posso, forse, esser d'accordo colla tua conclusione generale in favore della libertà, sebbene partendo da premesse diverse da quelle sulle quali tu cerchi di fondarli. Penso che lo Stato deve essere tollerante verso ogni principio filosofico; non c'è un solo caso in cui qualche governo sia stato colpito nei suoi interessi politici usando una simile indulgenza. Tra i filosofi non c'è fanatismo; le loro dottrine non sono proprio quelle che seducano il popolo; e nessun freno si può porre ai loro ragionamenti, senza che questo abbia inevitabilmente pericolose conseguenze sulle scienze ed anche sullo Stato, preparando la strada alla persecuzione ed all'oppressione in questioni cui la generalità degli uomini è più profondamente legata ed interessata.

Ma mi viene in mente, continuai, una difficoltà relativa al tuo argomento principale; te la esporrò con precisione senza insistervi, per timore che mi porti a ragionamenti di natura troppo difficile e delicata. In una parola, io dubito molto se sia

possibile che una causa sia conosciuta soltanto per mezzo dei suoi effetti (come tu hai sempre sostenuto) oppure che sia di così singolare e particolare natura da non avere alcun parallelo ed alcuna somiglianza con alcuna altra causa od oggetto che sia mai caduto sotto la nostra osservazione. È soltanto quando troviamo che due *specie* di oggetti sono costantemente congiunte che possiamo inferire l'una dall'altra; e se ci venisse presentato un effetto che fosse del tutto singolare e che non potesse esser compreso sotto alcuna *specie* nota, non vedo come potremmo formare qualche congettura o inferenza intorno alla sua causa. Se l'esperienza e l'osservazione e l'analogia sono, in verità, le uniche guide che noi possiamo ragionevolmente seguire nelle inferenze di questa natura, tanto l'effetto quanto la causa debbono avere una similarità e rassomiglianza cogli altri effetti e colle altre cause che noi conosciamo e che, in molti casi, abbiamo trovato congiunti gli uni con le altre. Lascio alla tua riflessione di trarre le conseguenze da questo principio. Osserverò soltanto che, poiché gli avversari di Epicuro suppongono sempre che l'universo, effetto del tutto singolare e senza paralleli, sia la prova d'una divinità, causa non meno singolare e senza paralleli, i tuoi ragionamenti, su questa supposizione, sembra che meritino, quanto meno, la nostra attenzione. V'è, ammetto, qualche difficoltà sul come possiamo ritornare dalla causa all'effetto e, ragionando in base alle nostre idee della causa, inferire qualche alterazione o qualche aggiunta nell'effetto.

SEZIONE DODICESIMA

DELLA FILOSOFIA ACCADEMICA O SCETTICA

PARTE PRIMA

Non v'è quantità di ragionamenti filosofici, dispiegati su un soggetto qualsiasi, maggiore di quella che prova l'esistenza di Dio e che confuta gli errori degli atei; e tuttavia i filosofi più vicini alla religione discutono ancora se un uomo qualsiasi possa essere così cieco da professarsi ateo dal punto di vista speculativo. Come concilieremo queste contraddizioni? I cavalieri erranti che andarono vagando per liberare il mondo dai draghi e dai giganti, non furono mai toccati dal minimo dubbio intorno all'esistenza di questi mostri.

Lo scettico è un altro nemico della religione, che provoca naturalmente l'indignazione di tutti i teologi e dei filosofi austeri; sebbene sia certo che nessun uomo si è mai imbattuto in un essere tanto assurdo, né ha potuto avere rapporti con qualcuno che non avesse opinione alcuna o alcun principio intorno a qualche argomento, sia di ordine pratico che di ordine speculativo. Ciò dà luogo ad una domanda molto naturale: che cosa s'intende per scettico? E fin dove è possibile spingere avanti questi princìpi filosofici del dubbio e dell'incertezza? V'è una specie di scetticismo, *antecedente* ad ogni studio e ad ogni filosofia, che è molto raccomandata da Descartes e da altri, come sommamente atta a salvare dall'errore e dal giudizio precipitoso. Costoro raccomandano un dubbio universale, non soltanto su tutte le nostre iniziali opinioni e princìpi, ma anche sulle nostre stesse facoltà; della

cui veracità, dicono, dobbiamo assicurarci mediante una serie di ragionamenti dedotti da qualche principio originario che non possa essere falso o ingannevole. Ma non c'è un principio originario del genere, che abbia una prerogativa rispetto agli altri princìpi, quella di essere auto-evidente e convincente; o, se ci fosse, noi non potremmo fare un passo al di là di esso, se non usando proprio quelle stesse facoltà di cui si è già detto che dobbiamo diffidare. Perciò il dubbio cartesiano, anche se si potesse conseguire da parte di qualcuno (il che evidentemente non è), sarebbe assolutamente irrimediabile e nessun ragionamento potrebbe mai portarci ad uno stato di sicurezza e di convinzione su un oggetto qualsiasi.

Bisogna, tuttavia, confessare che questa specie di scetticismo, quand'è più moderato, si può intendere in un senso molto ragionevole ed è un avviamento necessario allo studio della filosofia in quanto conserva ai nostri giudizi una giusta imparzialità ed allontana la nostra mente da tutti quei pregiudizi che possiamo aver assorbito per via dell'educazione e delle opinioni accolte senza riflessione. Incominciare con princìpi chiari ed evidenti in se stessi, avanzare con passi cauti e sicuri, rivedere spesso le nostre conclusioni ed esaminare attentamente tutte le loro conseguenze; anche se in questo modo faremo dei progressi lenti e modesti nei nostri sistemi, sono questi gli unici metodi coi quali possiamo sempre sperare di conseguire la verità e di raggiungere nelle nostre determinazioni una stabilità e una certezza adeguate.

C'è un'altra specie di scetticismo, *conseguente* alla scienza ed alla ricerca quando gli uomini suppongono di aver scoperto o l'assoluta fallacia delle loro facoltà mentali, o la loro incapacità a conseguire qualsiasi determinazione fissa in tutti quei caratteristici argomenti di speculazione nei quali le facoltà mentali vengono solitamente impiegate. Anche i nostri stessi sensi sono messi in discussione da certi filosofi; e le massime che regolano la vita quotidiana vengono sottoposte allo stesso dubbio cui vanno incontro i princìpi o le conclusioni più profonde della metafisica o della teologia. Poiché queste opinioni paradossali (se pur si possono chiamare opinioni) si incontrano in alcuni filosofi ed in parecchi altri filosofi si

trova la loro confutazione, gli uni e gli altri eccitano naturalmente la nostra curiosità e ci spingono a ricercare gli argomenti sui quali possono fondare le loro asserzioni.

Non ho bisogno di insistere sui più comuni argomenti adoperati dagli scettici di tutti i tempi contro l'evidenza dei *sensi*; come quelli che sono desunti dall'imperfezione e dalla fallacia dei nostri organi in innumerevoli casi; il remo che appare spezzato se immerso nell'acqua; i vari modi in cui gli oggetti si mostrano a seconda della diversa distanza in cui si trovano; la doppia immagine che si ha con la pressione su un occhio; e molte altre apparenze della stessa natura. Questi argomenti scettici, in verità, servono solo a provare che non bisogna fare implicitamente affidamento soltanto sui sensi, ma che dobbiamo correggere la testimonianza dei sensi per mezzo della ragione e per mezzo di considerazioni derivate dalla natura del mezzo, dalla distanza dell'oggetto, dalla disposizione dell'organo, allo scopo di rendere i sensi, entro il loro ambito, *criteri* appropriati di verità e di falsità. Vi sono altri profondi argomenti contro i sensi, che non ammettono una soluzione così facile.

Sembra evidente che gli uomini sono portati da un istinto o prevenzione naturale a porre fede nei loro sensi; e che, senza alcun ragionamento, o almeno prima dell'uso della ragione, noi ammettiamo sempre che esista un mondo esterno e che non dipende dalla nostra percezione, ma esisterebbe anche se noi e qualsiasi essere sensibile non ci fossimo o fossimo annientati. Anche gli altri animali sono governati da un'opinione simile e conservano questa fede negli oggetti esterni in tutti i loro pensieri, intendimenti ed azioni.

Sembra evidente anche che, quando gli uomini seguono questo istinto di natura, cieco e potente, suppongono sempre che le stesse immagini presentate dai sensi siano gli oggetti esterni e non nutrono mai alcun sospetto che le prime siano soltanto rappresentazioni dei secondi. Questa stessa tavola, che vediamo bianca e che sentiamo dura, si crede che esista indipendentemente dalla nostra percezione e che sia qualche cosa di esterno alla nostra mente che la percepisce. La nostra presenza non le conferisce l'essere; la nostra assenza non la

annienta. Essa conserva la sua esistenza uniforme e completa, indipendente dalla situazione degli esseri intelligenti che la percepiscono o la contemplano.

Ma quest'opinione universale e primaria di tutti gli uomini è presto distrutta dalla più sottile filosofia che ci insegna che alla mente non può esser presente se non un'immagine o percezione che i sensi sono soltanto le porte attraverso cui queste immagini passano, senza che riescano a produrre alcuna relazione immediata fra la mente e l'oggetto. La tavola che vediamo, sembra diminuire se ce ne allontaniamo; ma la tavola reale, che esiste indipendente da noi, non subisce alterazioni; era, perciò, soltanto la sua immagine che era presente alla mente. Questi sono gli ovvi dettami della ragione e nessuno che non rinunci a riflettere ebbe mai a dubitare che le esistenze che consideriamo quando diciamo *questa casa* e *quest'albero* non siano le percezioni nella mente, e copie evanescenti o rappresentazioni di altre esistenze, che restano uniformi ed indipendenti.

Fin qui, dunque, siamo costretti dal ragionamento a contraddire o ad allontanarci dagli istinti primari della natura, e ad abbracciare un nuovo sistema riguardo all'evidenza dei nostri sensi. Ma qui la filosofia si trova molto imbarazzata quando vuol giustificare questo nuovo sistema ed evitare i cavilli e le obiezioni degli scettici. Essa non può più a lungo addurre a pretesto l'infallibile ed irresistibile istinto di natura, poiché questo ci porta ad un sistema completamente diverso, che si riconosce per fallibile e perfino erroneo. Ed il giustificare questo preteso sistema filosofico, con un seguito di argomenti chiari e convincenti, o anche con qualche cosa che ne abbia la parvenza, supera il potere della capacità umana presa in blocco.

Con qualche argomento si può provare che le percezioni della mente devono essere causate da oggetti esterni, completamente diversi da esse per quanto ad esse somiglianti (se ciò è possibile), e che non potrebbero venire né dall'energia della mente stessa, né dall'intervento di qualche spirito invisibile e sconosciuto, né da qualche altra causa ancor più sconosciuta a noi? Si ammette che di fatto molte di queste

percezioni non provengono da qualche cosa di esterno, come nei sogni, nella follia ed in altre malattie. E non c'è nulla di più inesplicabile del modo in cui il corpo dovrebbe operare sulla mente per trasmettere continuamente un'immagine di se stesso ad una sostanza che si suppone sia di natura così diversa e perfino contraria.

È una questione di fatto se le percezioni dei sensi sono prodotte da oggetti esterni che assomigliano ad esse o no; come risolveremo questa questione? Certamente per mezzo dell'esperienza, come tutte le altre questioni simili. Ma qui l'esperienza è, e deve essere, interamente muta. La mente non ha mai presenti se non percezioni e non è possibile che le riesca di conseguire esperienza alcuna della connessione delle percezioni cogli oggetti. La supposizione d'una simile connessione è, perciò, senza alcun fondamento razionale.

Far ricorso alla veracità dell'Essere supremo, per provare la veracità dei nostri sensi, è certamente fare un giro molto imprevisto. Se la veracità di Dio avesse a che fare con questa materia, i nostri sensi sarebbero del tutto infallibili, perché non è possibile che essa possa mai ingannare. Senza ricordare che, una volta che il mondo esterno sia messo in questione, saremmo imbarazzati a trovare argomenti coi quali poter provare l'esistenza di quell'Essere o qualcuno dei suoi attributi. Questo è un argomento, perciò, nel quale gli scettici più profondi in filosofia trionferanno sempre, quando cercheranno di introdurre un dubbio universale in tutti gli oggetti della conoscenza e della ricerca umane. Essi possono dire: seguite gli istinti e le propensioni della natura accettando la veracità dei sensi? Ma gli istinti vi portano a credere che la percezione o immagine sensibile è essa stessa l'oggetto esterno. Sconfessate questo principio per accogliere un'opinione più razionale, che le percezioni sono soltanto rappresentazioni di qualche cosa di esterno? Allora vi allontanate dalle vostre naturali inclinazioni e dai vostri sentimenti più ovvi; e tuttavia non riuscite a soddisfare la vostra ragione la quale non può trovare mai alcun argomento convincente desunto dall'esperienza per provare che le percezioni sono connesse con degli oggetti esterni.

V'è un altro argomento scettico simile a questo, derivato dall'indagine filosofica più profonda; ed esso potrebbe meritare la nostra attenzione, se fosse necessario penetrare così in profondità per scoprire argomenti e ragionamenti, che possono così poco servire a dei propositi seri. Si ammette universalmente da parte dei ricercatori moderni che tutte le qualità sensibili degli oggetti, quali duro, molle, caldo, freddo, nero ecc. sono soltanto secondarie, e non esistono negli oggetti stessi, ma sono percezioni della mente, senza alcun archetipo o modello esterno, di cui siano rappresentazioni. Se si ammette questo, riguardo alle qualità secondarie, deve anche seguirne la stessa conclusione riguardo alle supposte qualità primarie dell'estensione e della solidità; né queste ultime possono essere in alcun modo più qualificate delle prime ad essere chiamate primarie. L'idea di estensione si deriva completamente dai sensi della vista e del tatto; e se tutte le qualità, percepite dai sensi, sono nella mente e non nell'oggetto, la stessa conclusione deve applicarsi all'idea di estensione, che dipende interamente dalle idee di sensazione e dalle idee di qualità secondarie. A questa conclusione non può sottrarci se non l'asserire che le idee delle qualità primarie si conseguono per mezzo di *astrazione*, opinione che, se la esaminiamo accuratamente, troveremo che è inintelligibile e perfino assurda. Un'estensione che non è né tangibile né visibile, non si può concepire; ed un'estensione tangibile o visibile che non sia né dura, né molle, né bianca, né nera. è egualmente fuori dell'ambito di quanto gli uomini possono concepire. Qualcuno provi a concepire un triangolo in generale, che non sia né *isoscele*, né *scaleno*, e che non abbia alcuna particolare lunghezza o proporzione nei lati; e si accorgerà tosto dell'assurdità di tutte le nozioni scolastiche riguardanti l'astrazione e le idee generali [1].

[1] Quest'argomento è tratto dal Berkeley; ed in verità la maggior parte degli scritti di quest'autore molto ingegnoso formano le migliori lezioni di scetticismo, che si possano trovare sia presso i filosofi antichi, che presso i moderni, Bayle incluso. Tuttavia egli dichiara nel frontespizio (e indubbiamente con grande sincerità) di aver scritto

Sicché la prima obiezione filosofica all'evidenza dei sensi o all'opinione dell'esistenza di oggetti esterni consiste in questo, che una tale opinione, se fondata sull'istinto naturale, è contraria alla ragione, e se riferita alla ragione, è contraria all'istinto naturale e nello stesso tempo non reca con sé alcuna evidenza razionale capace di convincere un ricercatore imparziale. La seconda obiezione va più innanzi e rappresenta quest'opinione come contraria alla ragione, almeno se è principio di ragione che tutte le qualità sensibili sono nella mente, non nell'oggetto. Spogliate [2] la materia di tutte le sue qualità intelligibili, tanto primarie che secondarie, e voi in certo modo la annientate, e lasciate soltanto un *qualcosa* di sconosciuto ed inesplicabile, quale causa delle nostre percezioni; nozione tanto imperfetta che nessuno scettico la considererà degna di essere combattuta.

PARTE SECONDA

Può sembrare un tentativo ben strano quello degli scettici di distruggere la *ragione* per mezzo di argomenti e di ragionamenti; tuttavia questo è l'obiettivo grandioso di tutte le loro ricerche e di tutte le loro discussioni. Essi si sforzano di trovare obiezioni sia contro i nostri ragionamenti astratti, sia contro quelli che riguardano questioni di fatto e di esistenza.

L'obiezione principale contro tutti i ragionamenti *astratti* è ricavata dalle idee di spazio e di tempo; idee che, nella vita comune per chi si mette da un punto di vista superficiale, sono molto chiare ed intelligibili; ma quando passano sotto

il suo libro contro gli scettici e contro gli atei ed i liberi pensatori. Ma che tutti i suoi argomenti, per quanto stesi con intenzione diversa, siano, in realtà, puramente scettici, risulta da questo *che essi non lasciano luogo a risposta e non convincono.* Il loro unico effetto è di causare sul momento quello smarrimento, quello stupore e quella confusione, che sono il risultato dello scetticismo. [Pierre Bayle (1647-1706), filosofo critico e scettico, autore del famoso *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697).]

[2] [Questo periodo fu aggiunto nella edizione R.]

l'esame delle scienze profonde (di cui sono l'oggetto principale), danno luogo a princìpi che sembrano pieni di assurdità e di contraddizione. Nessun dogma chiesastico, inventato col proposito di domare e sottomettere la ragione ribelle dell'umanità, urtò mai il senso comune più della dottrina dell'infinita divisibilità dell'estensione colle sue conseguenze, secondo che vengono pomposamente spiegate da tutti gli studiosi di geometria e di metafisica, con un piglio di trionfo e di esultanza. Una quantità reale, infinitamente più piccola di qualsiasi quantità finita, contiene quantità infinitamente più piccole di se stessa e così *in infinitum*; questa è una costruzione così temeraria e prodigiosa, da risultare troppo pesante per una pretesa dimostrazione che la dovrebbe sorreggere, giacché va contro i più chiari ed i più naturali princìpi della ragione umana [3]. Ma quel che rende la cosa ancor più straordinaria è che queste opinioni che paiono assurde sono sorrette da un seguito di ragionamenti, il più chiaro ed il più naturale; né possiamo concedere le premesse, senza accettare le conseguenze. Niente può essere più convincente e soddisfacente di tutte le conclusioni che riguardano le proprietà di circoli e triangoli; e tuttavia, una volta che queste siano state accettate, come possiamo negare che l'angolo determinato da un circolo con la sua tangente sia infinitamente minore di qualsiasi angolo retto e che se si aumenta il diametro del circolo *in infinitum*, l'angolo diventa ancor minore, anch'esso *in infinitum* e che l'angolo formato da altre curve colle loro tangenti può essere infinitamente minore di quello formato da un circolo qualunque colla sua

[3] Qualunque discussione si possa fare intorno ai punti matematici, dobbiamo ammettere che sono punti fisici, cioè parti di estensione che non si possono dividere o rimpicciolire, né per mezzo della vista né per mezzo dell'immaginazione. Queste immagini, dunque, che sono presenti alla fantasia o ai sensi, sono assolutamente indivisibili e per conseguenza i matematici debbono ammettere che sono infinitamente più piccole di qualsiasi parte reale di estensione; e tuttavia nulla risulta più certo per la ragione del fatto che un numero infinito di questi indivisibili dà luogo ad un'estensione infinita. Tanto più ciò sarà vero per un numero infinito di quelle parti infinitamente piccole di estensione, che si suppone che siano continuamente divisibili all'infinito.

tangente e così via *in infinitum*? La dimostrazione di questi princìpi pare tanto rigorosa quanto quella che prova che i tre angoli di un triangolo equivalgono a due angoli retti, sebbene quest'ultima opinione sia naturale e facile mentre la prima si presenta gravida di contraddizioni e di assurdità. Pare che qui la ragione venga immersa in una sorta di stupore e di sospensione, che, senza l'intervento di alcuno scettico, le suggerisce una certa diffidenza di se stesa e della base su cui poggia. Essa vede una luce piena che illumina certi punti; ma quella luce confina colla più profonda oscurità. E fra le due essa rimane così abbagliata e confusa, da non potersi pronunciare con certezza e sicurezza intorno ad un oggetto qualsiasi.

L'assurdità di queste temerarie determinazioni delle scienze astratte sembra diventare, se possibile, ancora più palpabile riguardo al tempo di quanto non lo sia riguardo all'estensione. Un infinito numero di parti reali di tempo, che si succedono e si esauriscono una dopo l'altra appare come una contraddizione così evidente che nessun uomo, si dovrebbe pensare, il cui giudizio non sia corrotto, anziché aiutato, dalle scienze, potrebbe mai accettarla.

Tuttavia, la ragione non può trovare ancora riposo e quiete, nemmeno riguardo a questa conclusione scettica alla quale è spinta da queste apparenti assurdità e contraddizioni. Come un'idea chiara e distinta possa contenere circostanze che la contraddicono o che contraddicono un'altra idea chiara e distinta, è cosa assolutamente incomprensibile; e, forse, è tanto assurda quanto la più assurda proposizione che si possa pronunciare. Sicché nulla può essere più scettico, o più pieno di dubbio e di esitazione, di questo stesso scetticismo che deriva da qualcuna delle conclusioni paradossali della geometria o scienza della quantità [4].

[4] Mi sembra che non sia possibile evitare queste assurdità e contraddizioni, se si ammette che non ci sono affatto, propriamente parlando, quelle cose che sono le idee astratte o generali, ma che tutte le idee generali sono, in realtà, idee particolari annesse ad un termine generale, che richiama, all'occasione, altre idee particolari che assomi-

Le obiezioni scettiche all'evidenza *morale,* ossia ai ragionamenti che riguardano questioni di fatto, sono *popolari* o *filosofiche.* Le obiezioni popolari sono tratte dalla debolezza naturale dell'intelletto umano; le opinioni contraddittorie che sono state professate in differenti età e paesi; le variazioni del nostro giudizio in relazione al fatto che si sia malati o sani, giovani o vecchi, in prosperità o in calamità; la perpetua contraddizione delle opinioni e dei sentimenti d'ogni singolo uomo; con molti altri argomenti di questo genere. Non c'è bisogno di insistere di più su questo punto; ma queste obiezioni sono deboli. Infatti dal momento che nella vita quotidiana noi ragioniamo ad ogni istante su questioni di fatto e di esistenza e non ci sarebbe possibile vivere senza ricorrere continuamente a questa specie di argomenti, qual-

gliano, per certi aspetti, all'idea che è presente alla mente. Così, quando si pronuncia il termine cavallo, immediatamente ci raffiguriamo l'idea di un animale bianco o nero, di una determinata grandezza e figura; ma poiché quel termine viene di solito applicato anche ad animali di colore, figure e grandezza diversi, queste idee, per quanto non attualmente presenti all'immaginazione, vengono richiamate con facilità; ed il nostro ragionamento e la nostra conclusione procedono alla stessa maniera, come se esse fossero attualmente presenti. Se si ammette questo (come pare ragionevole), ne segue che tutte le idee di quantità, sulle quali ragionano i matematici, non sono che idee particolari, fornite dai sensi e dall'immaginazione e pertanto non possono essere divisibili all'infinito. [(Ed. E-F, n) « In generale, possiamo dichiarare che le idee di *maggiore, minore* o *eguale,* che sono gli oggetti principali della geometria son lontane dall'essere così esatte o determinate da poter servire di fondamento ad inferenze così fuori dell'ordinario. Domandate ad un matematico che cosa intende quando afferma che due quantità sono eguali ed egli dovrà dire che l'idea di *eguaglianza* è una di quelle che non si possono definire, e che basta porre due quantità eguali davanti ad una persona qualunque, per fornirle l'idea di eguaglianza. Ora, questo è far appello a come gli oggetti appaiono in generale all'immaginazione o ai sensi e per conseguenza non se ne possono mai trarre delle conclusioni direttamente contrarie all'immaginazione o ai sensi ».] È sufficiente per ora aver abbozzato questo cenno, senza svilupparlo ulteriormente. Interessa certamente tutti coloro che amano la scienza di non esporsi al ridicolo ed al disprezzo degli ignoranti a causa delle loro conclusioni. E questa sembra la soluzione delle difficoltà accennate.

siasi obiezione popolare che venga tratta di là, dev'essere insufficiente a distruggere quella evidenza. Ciò che maggiormente sovverte il pirronismo, cioè lo scetticismo eccessivo, è l'azione, il lavoro e le occupazioni della vita quotidiana. Questi princìpi scettici possono fiorire e trionfare nelle scuole dove, in verità, è difficile se non impossibile confutarli. Ma appena essi escono dall'ombra e per la presenza degli oggetti reali che mettono in movimento le passioni ed i sentimenti, vengono contrapposti ai più potenti princìpi della nostra natura, svaniscono come fumo e lasciano lo scettico più ostinato nella stessa condizione degli altri mortali.

Lo scettico, perciò, farebbe meglio a tenersi nel suo ambito ed a svolgere quelle obiezioni *filosofiche* che sorgono da ricerche più approfondite. Pare che qui egli abbia molta materia da cui trarre trionfi; infatti giustamente insiste nel sostenere che tutta la nostra evidenza in qualunque questione di fatto, che oltrepassi la testimonianza dei sensi e della memoria, deriva completamente dalla relazione di causa ed effetto; che non abbiamo altra idea di questa relazione che quella di due oggetti che sono stati frequentemente *congiunti* insieme; che non abbiamo argomento alcuno per convincerci che gli oggetti i quali, nella nostra esperienza, sono risultati frequentemente congiunti, saranno egualmente congiunti, in altri casi, nello stesso modo; e che a quest'inferenza ci conduce soltanto la consuetudine, cioè un certo istinto della nostra natura; al quale, in verità, è difficile resistere, ma che può, al pari degli altri istinti, essere fallace ed ingannevole. Quando lo scettico insiste su questi argomenti, mostra la sua forza, o meglio, per dire il vero, la sua e la nostra debolezza; e sembra, almeno per qualche tempo, che egli sia riuscito a distruggere ogni sicurezza ed ogni convinzione. Questi argomenti si potrebbero sviluppare più ampiamente, se ci si potesse aspettare che ne risultasse qualche vantaggio o beneficio duraturo per la società.

Infatti qui sta l'obiezione principale e più valida contro lo scetticismo *eccessivo*, che da esso non può risultare alcun beneficio durevole, finché esso mantiene in pieno la sua forza ed il suo vigore. Basta che chiediamo ad uno scettico del ge-

nere: *qual è la sua intenzione? e che cosa si propone con tutte queste curiose ricerche?* Si trova subito imbarazzato e non sa che cosa rispondere. Un copernicano o un seguace di Tolomeo, che sostengono ognuno il loro differente sistema astronomico, possono sperare di produrre una convinzione costante e durevole nel loro uditorio. Uno stoico od un epicureo sviluppano dei princìpi che possono non esser durevoli ma che hanno un influsso sulla condotta e sul comportamento. Ma un pirroniano non può aspettarsi che questa filosofia abbia un influsso costante sulla mente, o che, qualora lo avesse, questo influsso sia benefico alla società. Al contrario, deve riconoscere, se vuol riconoscere qualche cosa, che l'intera vita umana dovrebbe andare in rovina se i suoi princìpi avessero modo di affermarsi in maniera stabile e generale. Cesserebbero immediatamente tutti i discorsi e tutte le azioni e gli uomini resterebbero in un letargo totale fino a che le necessità della natura, insoddisfatte, porrebbero fine alla loro miserabile esistenza. È vero: un epilogo così fatale è ben poco da temere. La natura è sempre troppo forte per principio. E per quanto un pirroniano possa precipitare se stesso o altri in una sorta di stupore e di confusione momentanei per mezzo dei suoi profondi ragionamenti, il primo e più insignificante fatto della vita metterà in fuga tutti i suoi dubbi e i suoi scrupoli e lo metterà, per tutte le questioni pratiche e teoriche, sullo stesso piano dei filosofi d'ogni altra setta o di coloro che non si sono mai interessati a dispute filosofiche di alcun genere. Risvegliato dal suo sogno, sarà il primo a ridere di se stesso ed a confessare che tutte le sue obiezioni sono meri passatempi e non possono servire ad altro che a mostrare la stravagante condizione in cui si trova l'umanità che deve agire e ragionare e credere; per quanto gli uomini non riescano, nemmeno colle più diligenti ricerche, a trovare una risposta soddisfacente intorno alla fondazione di queste operazioni, oppure a togliere di mezzo le obiezioni che si possono muovere contro di esse.

PARTE TERZA

Vi è, in verità, uno scetticismo più *moderato* o filosofia *accademica* che può essere sia durevole che utile e che può, in parte, essere il risultato del pirronismo, o scetticismo *eccessivo*, quando i suoi dubbi indifferenziati vengano, in qualche misura, corretti dal buon senso e dalla riflessione. La maggior parte degli uomini inclina naturalmente ad asserire dogmaticamente le proprie opinioni; e dal momento che vedono le cose soltanto da un lato e non hanno idea di argomenti che controbilancino i propri argomenti, abbracciano precipitosamente quei princìpi ai quali sono inclini e non hanno alcuna indulgenza per coloro che professano sentimenti opposti. L'esitare, cioè il valutare il pro ed il contro, rende perplesso il loro intelletto, arresta le loro passioni e sospende la loro attività. Perciò sono impazienti di sottrarsi ad una condizione che è per loro così poco gradevole; e pensano di non essersene mai allontanati abbastanza, colla violenza delle loro asserzioni e l'ostinazione della loro credenza. Ma se questi ragionatori dogmatici potessero rendersi conto delle sorprendenti infermità dell'intelletto umano, anche nelle sue condizioni più perfette, e quando è più accurato e pieno di cautela nelle sue risoluzioni; una simile riflessione ispirerebbe loro naturalmente maggiore modestia e riserbo, sminuirebbe la sciocca opinione che hanno di loro stessi, nonché i loro pregiudizi nei riguardi dei propri avversari. Gli ignoranti possono riflettere sull'atteggiamento della persona colta che, pur disponendo di tutti i vantaggi dello studio e della riflessione, è di solito sempre diffidente nelle proprie determinazioni; e se qualcuno fra le persone colte fosse incline, per temperamento naturale, all'arroganza ed all'ostinazione, un pizzico di pirronismo potrebbe abbattere la sua superbia, mostrandogli che i pochi vantaggi che egli può aver conseguito rispetto ai suoi compagni di ricerca, sono del tutto trascurabili, se paragonati colla perplessità e colla confusione che s'insinua dappertutto ed è inseparabilmente congiunta colla

natura umana. In generale, v'è un grado di dubbio, di cautela e di moderazione che, in tutte le specie di ricerca e di determinazione, dovrebbe sempre accompagnare il ragionatore rigoroso.

Un'altra specie di scetticismo *moderato* che può esser di vantaggio all'umanità e che può essere il risultato naturale dei dubbi e degli scrupoli pirroniani, è la limitazione delle nostre ricerche a quei soggetti che sono più adatti alle ristrette capacità dell'intelletto umano. L'*immaginazione* dell'uomo è naturalmente grandiosa, si compiace di tutto quanto è remoto e fuori dell'ordinario, e spazia senza controllo nei più remoti angoli dello spazio e nei più distanti confini del tempo, per sfuggire agli oggetti che la consuetudine le ha reso troppo familiari. Chi ha corretto *discernimento* adotta il metodo contrario evitando tutte le ricerche distanti e grandiose, si limita alla vita quotidiana ed a quei soggetti che rientrano nella pratica e nell'esperienza d'ogni giorno, lasciando gli argomenti più sublimi agli abbellimenti dei poeti e degli oratori, o agli artifici dei preti e dei politici. Per spingerci ad una decisione così salutare, nulla può servire di più che il convincerci radicalmente una vòlta per tutte della forza del dubbio pirroniano e dell'impossibilità che qualche cosa di diverso dal forte potere dell'istinto naturale ce ne possa liberare. Coloro che hanno inclinazione alla filosofia, continueranno sempre le loro ricerche, perché osservano che, oltre al piacere immediato che deriva da questa occupazione, le deliberazioni che si prendono in filosofia non sono che le riflessioni della vita di ogni giorno, rese metodiche e più accurate. Ma essi non saranno mai tentati di andare al di là della vita comune, fintantoché considereranno l'imperfezione delle facoltà di cui si servono, il loro ambito ristretto e l'imprecisione delle loro operazioni. Mentre non possiamo dare una ragione soddisfacente del perché crediamo, dopo mille esperimenti, che una pietra cadrà o che il fuoco brucerà, possiamo forse rimanere soddisfatti di qualche risoluzione che possiamo prendere, riguardo all'origine dei mondi e alla situazione della natura dall'eternità e per l'eternità?

Questa ristretta delimitazione, in verità, delle nostre ri-

cerche, è, sotto ogni rispetto, così ragionevole che basta, allo scopo di farcela apprezzare, compiere il più modesto esame dei poteri naturali della mente umana, paragonandoli coi loro rispettivi oggetti. Troveremo allora quali sono gli argomenti di scienza e di ricerca adatti. Mi sembra che gli unici oggetti della scienza astratta o dimostrativa siano la quantità ed il numero e che tutti i tentativi di estendere questa più perfetta specie di conoscenza al di là di questi confini si riducano a sofisticheria e ad inganno. Poiché le parti che compongono la quantità ed il numero sono del tutto simili, le loro relazioni diventano intricate ed involute; e nulla può essere più interessante, come anche più utile, dell'individuare, con vari mezzi, la loro eguaglianza o disuguaglianza, attraverso le loro differenti apparenze. Ma poiché tutte le altre idee sono chiaramente distinte e differenti l'una dall'altra, noi non possiamo andare più in là, anche con una ricerca approfondita al massimo, dell'osservazione di questa diversità e dell'enunciazione, in base ad un'ovvia riflessione, che l'una cosa non è l'altra. O se c'è qualche difficoltà in queste decisioni, essa deriva interamente dal significato indeterminato delle parole, che si può correggere con appropriate definizioni. Che *il quadrato dell'ipotenusa è equivalente ai quadrati degli altri due cateti* non si può sapere, anche se i termini fossero esattamente definiti, senza un seguito di ragionamenti e di ricerche. Ma per convincerci di questa proposizione, *che dove non c'è proprietà, non vi può essere ingiustizia,* basta definire i termini e spiegare che ingiustizia è una violazione della proprietà. Questa proposizione è, in verità, soltanto una definizione più imperfetta. Il caso è lo stesso per tutti quei pretesi ragionamenti sillogistici che si possono trovare in ogni altro campo del sapere, eccettuate le scienze della quantità e del numero; e questi, penso, si può dichiarare che sono gli unici oggetti appropriati della conoscenza e della dimostrazione.

Tutte le altre ricerche umane riguardano soltanto questioni di fatto e di esistenza; e queste non sono evidentemente suscettibili di dimostrazione. Ogni cosa che *è*, può non *essere*. Nessuna negazione di un fatto può implicare contrad-

dizione. Quella della non-esistenza di qualche essere, senza eccezione, è un'idea così chiara e distinta come quella della sua esistenza. La proposizione che afferma che esso non esiste [5], non è meno concepibile ed intelligibile di quella che afferma che esso esiste. Il caso è diverso quando si tratta delle scienze propriamente dette. Ogni proposizione, che non è vera, in essa è confusa ed inintelligibile. Che la radice cubica di 64 sia eguale alla metà di 10, è una proposizione falsa e non può esser mai concepita in modo distinto. Ma che Cesare, o l'angelo Gabriele o qualche altro essere non siano mai esistiti, può essere una proposizione falsa, ma è tuttavia perfettamente concepibile e non implica contraddizione.

L'esistenza, perciò, d'un essere può essere provata soltanto con argomenti tratti dalla sua causa o dal suo effetto: e questi argomenti si fondano completamente sull'esperienza. Se ragioniamo *a priori*, ogni cosa può risultare capace di produrre qualsiasi cosa. La caduta d'un sasso potrebbe, per quel che ne sappiamo, spegnere il sole; o la volontà di un uomo potrebbe guidare i pianeti nelle loro orbite. È soltanto l'esperienza che ci fa apprendere la natura ed i limiti della relazione di causa ed effetto e che ci consente di inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro [6]. Questo è il fondamento dei ragionamenti morali, che formano la maggior parte della conoscenza umana e sono la fonte di tutte le azioni e di tutti gli atteggiamenti degli uomini.

I ragionamenti morali possono riguardare o fatti particolari o fatti generali. Tutte le decisioni che si prendono nella vita d'ogni giorno si riferiscono ai primi; come anche tutte le disquisizioni di storia, di cronologia, di geografia e di astronomia.

Le scienze che trattano dei fatti generali sono la poli-

[5] [(Ed. F, t) « quantunque falsa ».]

[6] L'empia massima della filosofia antica *ex nihilo nihil fit*, con la quale si escludeva la creazione della materia, cessa di essere una massima, secondo questa filosofia. Non soltanto la volontà dell'Essere supremo può creare la materia; ma, per quel che ne sappiamo *a priori*, potrebbe crearla anche la volontà di qualsiasi altro essere, oppure una qualsiasi altra causa, parto della più capricciosa immaginazione.

tica, la filosofia della natura, la fisica, la chimica, ecc. dove si svolgono ricerche intorno alle qualità, alle cause ed agli effetti di un'intera specie di oggetti.

La scienza del divino o teologia, in quanto prova l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, risulta in parte di ragionamenti su fatti particolari, in parte di ragionamenti su fatti generali. Essa ha un fondamento nella *ragione*, in tanto in quanto è sostenuta dall'esperienza. Ma il suo fondamento migliore e più solido è la *fede* e la rivelazione divina.

La morale e la critica non sono propriamente oggetti dell'intelletto, quanto del gusto e del sentimento. La bellezza, sia morale che naturale, è più propriamente sentita, che percepita con l'intelletto. O, se ragioniamo intorno ad essa e cerchiamo di stabilirne il criterio, consideriamo un fatto nuovo, cioè i gusti generali degli uomini, o qualche fatto del genere, che possa esser oggetto di ragionamento e di ricerca speculativa.

Quando scorriamo i libri di una biblioteca, persuasi di questi princìpi, che cosa dobbiamo distruggere? Se ci viene alle mani qualche volume, per esempio di teologia o di metafisica scolastica, domandiamoci: *Contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità o sui numeri?* No. *Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto e di esistenza?* No. E allora, gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofisticherie ed inganni.

RICERCA SUI PRINCÌPI DELLA MORALE

SEZIONE PRIMA

I PRINCÌPI GENERALI DELLA MORALE

Le discussioni con uomini che si ostinano con pertinacia nei loro princìpi sono le più fastidiose di tutte, all'infuori, forse, di quelle con persone completamente in mala fede [1] che realmente non credono alle opinioni che difendono ma si impegnano in controversie per ostentazione, per spirito di contraddizione, o per desiderio di mostrare intelligenza ed abilità inventiva superiore a quella degli altri uomini. Bisogna aspettarsi da entrambe queste categorie di persone lo stesso cieco attaccamento ai loro argomenti, lo stesso disprezzo degli avversari e la stessa collerica veemenza nell'inventare sofisticherie e falsità. E poiché il ragionamento non è la fonte alla quale coloro che contrastano in una discussione attingono le loro opinioni, è vano attendersi che qualche logica che non parli agli affetti riesca mai a far abbracciare a persone del genere princìpi più sani.

Coloro che hanno negato la realtà delle distinzioni morali, possono essere classificati fra coloro che discutono in mala fede; né si può concepire che un qualche essere umano possa seriamente credere che tutti i caratteri e tutte le azioni abbiano un eguale diritto all'affetto ed alla considerazione di ciascuno. La differenza che natura ha posto fra un uomo ed un altro è così grande, e la stessa differenza viene resa ancora talmente più grande dall'educazione, dall'esempio

[1] [L'espressione « completamente in mala fede » fu aggiunta nella edizione M.]

e dall'abitudine, che se i due estremi opposti venissero presentati nello stesso tempo alla nostra conoscenza, non ci sarebbe scetticismo, per quanto scrupoloso, né sicurezza alcuna, per quanto risoluta, capaci di farci negare in modo radicale ogni distinzione fra quei due estremi. Per quanto grande sia l'insensibilità d'un uomo, egli non può non essere spesso colpito dalle immagini del giusto e dell'ingiusto; per quanto egli sia ostinato nei suoi pregiudizi, non può non osservare che gli altri sono suscettibili di impressioni simili. L'unico modo, quindi, per convertire un avversario di questo genere, è di abbandonarlo a se stesso. Infatti, quando vedrà che nessuno entra in discussione con lui, è probabile che, alla fine, da solo, per semplice tedio, passi dalla parte del senso comune e della ragione.

V'è stata una controversia, avviata di recente, molto più degna di esame, intorno ai fondamenti generali della morale, se essi siano derivati dalla ragione o dal sentimento, se noi conseguiamo la loro conoscenza per mezzo di un seguito di argomenti e di induzione oppure per mezzo di un sentimento immediato e di un fine senso interno, se, al pari di ogni ben fondato giudizio di verità e di falsità, tale conoscenza sia la stessa per tutti gli esseri forniti di ragione e di intelligenza, o se, al pari della percezione del bello e del brutto, essa risulti fondata interamente sulla struttura e sulla costituzione particolare degli uomini.

Gli antichi filosofi, per quanto affermino spesso che la virtù non è se non in conformità alla ragione, tuttavia, in generale, sembra che considerino la morale come derivante la sua esistenza dal gusto e dal sentimento. D'altra parte, i nostri ricercatori moderni, per quanto anch'essi parlino molto della bellezza della virtù e della bruttezza del vizio, tuttavia hanno comunemente cercato di dare ragione di queste distinzioni per mezzo di ragionamenti metafisici e mediante deduzioni dai princìpi più astratti dell'intelletto. Regnava tale confusione in questa materia, che finì per prevalere un contrasto del massimo rilievo fra un sistema e l'altro, ed anche fra le varie parti di quasi ogni sistema individuale; e tuttavia nessuno, fino a poco tempo fa, si accorse di ciò.

L'elegante [2] lord Shaftesbury [3] che per primo diede occasione al rilievo di tale distinzione e che, in generale, si attenne ai princìpi degli antichi, non è, nemmeno lui, del tutto immune dalla stessa confusione.

Bisogna riconoscere che entrambe le soluzioni della questione si possono sostenere con argomenti speciosi. Si può dire che le distinzioni morali hanno il loro fondamento nella pura ragione; altrimenti, come si spiegherebbero le molte discussioni che hanno luogo nella vita di ogni giorno, come anche in filosofia, su questa materia, e le lunghe catene di prove che frequentemente si adducono dall'una e dall'altra parte, gli esempi che si citano, le autorità che si chiamano in causa, le analogie che si usano, gli errori che si scoprono, le inferenze che si traggono e le conclusioni esattamente proporzionate ai princìpi alle quali si giunge? Si può discutere sulla verità, non sul gusto; ciò che esiste nella natura delle cose costituisce il criterio del nostro giudizio, mentre quello che ognuno sente dentro di sé funge da criterio del sentimento. Le proposizioni della geometria si possono provare, i sistemi di fisica sono soggetti a discussioni; ma l'armonia di un verso, la tenerezza d'una passione, la vivacità di spirito devono dare un piacere immediato. Nessun uomo sta a ragionare intorno alla bellezza d'un altro, mentre spesso ragiona intorno alla giustizia o ingiustizia delle azioni di lui. In ogni processo il primo obiettivo dell'imputato è quello di mostrare la falsità dei fatti che gli sono contestati e di negare le azioni che gli vengono imputate; il suo secondo obiettivo è quello di provare, che anche se le azioni in questione fossero state veramente compiute, esse si potrebbero giustificare come innocue e conformi alla legge. È ovviamente per mezzo di deduzioni dell'intelletto che si può avere un accertamento circa il primo punto; come possiamo supporre che

[2] [(Ed. G, K, t) « l'elegante e sublime ».]

[3] [Anthony Ashley Shaftesbury (1671-1713), discepolo di Locke, fondò il suo studio della vita morale sull'analisi della natura umana, dando carattere organico all'osservazione dell'esperienza mediante l'introspezione. Sua opera principale sono i *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (3 voll., Londra 1711).]

una diversa facoltà della mente venga adoperata nella determinazione del secondo punto?

D'altra parte, coloro che vorrebbero risolvere tutte le determinazioni morali nel *sentimento,* possono sforzarsi di mostrare che è impossibile che la ragione tragga costantemente delle conclusioni di questa natura. Essi dicono che è proprio della virtù l'essere *amabile* e del vizio l'essere *odioso.* Ciò costituisce la loro genuina natura od essenza. Ma la ragione coi suoi argomenti può distribuire questi diversi epiteti ad un soggetto qualsiasi e può dichiarare in anticipo che questo deve produrre amore e quest'altro odio? O quale altra ragione potremmo noi addurre per spiegare queste affezioni, se non la struttura e la costituzione originaria della mente umana, che risulta naturalmente adatta a riceverle? Fine di tutte le speculazioni morali è di insegnarci quello che dobbiamo fare e, mediante appropriate rappresentazioni della bruttezza del vizio e della bellezza della virtù, di produrre le abitudini corrispondenti e di costringerci ad evitare il vizio e ad abbracciare la virtù. Ma ci si può proprio sempre aspettare questo risultato da inferenze e conclusioni dell'intelletto, che da sole non hanno influsso alcuno sugli affetti e non riescono a mettere in movimento i poteri attivi dell'uomo? Inferenze e conclusioni possono scoprire delle verità; ma se le verità così scoperte sono indifferenti e non producono desiderio od avversione, non possono avere influsso alcuno sulla condotta del comportamento. Quello che reca onore, quel che è bello, conveniente, nobile, generoso si impadronisce del cuore e ci sollecita ad abbracciarlo ed a conservarlo. Ciò che è intelligibile, evidente, probabile o vero determina soltanto il freddo assenso dell'intelletto, dà soddisfazione alla curiosità speculativa e pone termine alle nostre ricerche.

Spengete tutti i sentimenti più appassionati e le inclinazioni a favore della virtù ed ogni disgusto o avversione al vizio, rendete gli uomini del tutto indifferenti a queste distinzioni e la moralità cesserà di essere un'indagine con valore pratico, né avrà tendenza alcuna a regolare la vita e le azioni.

Questi argomenti di ognuna delle due parti (e molti di più se ne potrebbero addurre) sono così plausibili che io tendo a sospettare che tanto gli uni che gli altri possano essere solidi e soddisfacenti e che tanto la *ragione* quanto il *sentimento* concorrano in quasi tutte le determinazioni e conclusioni morali. È probabile che la sentenza finale che giudica i caratteri e le azioni amabili od odiose, degne di stima o di biasimo, quella che imprime in esse il segno dell'onore e dell'infamia, dell'approvazione o della censura, quella che rende la moralità un principio attivo e che fa sì che la verità sia la nostra felicità ed il vizio la nostra infelicità, è probabile, dico, che questa sentenza finale dipenda da qualche senso o sentimento interno, posto universalmente dalla natura in tutti gli uomini. Giacché, altrimenti, che cosa potrebbe avere un influsso di tal natura? Ma a preparare la via a tale sentimento ed a conseguire un giusto discernimento dei suoi soggetti, troviamo che è spesso necessario che precedano molti ragionamenti, che si facciano accurate distinzioni, che si traggano giuste conclusioni, che si mettano a confronto oggetti distanti, che si esaminino relazioni molto complesse e che si determinino ed accertino dei fatti di carattere generale. Alcune specie di bellezza, specialmente di bellezza della natura, al loro primo apparire, si impongono all'affetto ed all'approvazione; e se ciò non avviene, è impossibile che qualche ragionamento rimetta a posto l'influsso che è mancato o adatti meglio tali bellezze al nostro gusto e sentimento. Ma in molti ordini di bellezza, specialmente in quelli delle belle arti, bisogna usare molti ragionamenti per provare il sentimento giusto; ed un gusto sbagliato si può spesso correggere per mezzo di argomenti e di riflessione. Su queste basi si può appunto concludere che la bellezza morale ha molto dei caratteri di quest'ultimo tipo di bellezza e richiede l'aiuto delle nostre facoltà intellettuali per conseguire un conveniente influsso sulla mente umana.

Ma, sebbene questa questione che riguarda i princìpi generali della morale, sia degna d'attenzione ed importante, è inutile che noi, presentemente, ci diamo ulteriore briga per siffatte ricerche. Infatti, se saremo così fortunati, nel corso

di questa ricerca, da scoprire la vera origine della morale, si vedrà allora agevolmente per qual parte sia il sentimento che la ragione entrino in tutte le determinazioni di tale natura [4]. Per [5] conseguire questo risultato, cercheremo di seguire un metodo molto semplice; analizzeremo quel complesso di qualità mentali che costituisce ciò che, nella vita comune, chiamiamo merito personale; considereremo ogni qualità della mente che possa rendere un uomo oggetto sia di stima e di affetto che di odio e di disprezzo, ogni abitudine o sentimento o facoltà che, se attribuiti a qualcuno, implicano o lode o biasimo, e possono rientrare o in un panegirico o in una satira del suo carattere e del suo comportamento. La viva sensibilità che, su questo punto, si trova così ampiamente distribuita fra gli uomini dà ad un filosofo sufficiente sicurezza di non potersi mai sbagliare di molto nel formulare il catalogo delle qualità in questione o di non correre alcun pericolo di disporre malamente gli oggetti della sua contemplazione; occorre soltanto che egli entri nel suo cuore per un momento e consideri se desidererebbe o no che gli fosse attribuita questa o quella qualità e se tale o tale altra imputazione deriverebbe da un amico o da un nemico. La stessa natura del linguaggio ci guida in modo quasi infalli-

[4] Vedi Appendice I: *Sul sentimento morale.*

[5] [(Ed. G-N, t) « Nel frattempo, non ci sarà possibile, prima che questa controversia sia completamente risolta, procedere col metodo accurato che si richiede nelle scienze, ossia cominciando con esatte definizioni di virtù e di vizio, che sono gli oggetti della presente ricerca. Ma seguiremo una via che si potrà considerare propriamente soddisfacente. Considereremo la cosa come una questione di esperienza. Chiameremo virtuosa *ogni qualità o azione della mente che sia accompagnata dalla generale approvazione dell'umanità*; e chiameremo viziosa *ogni qualità che sia oggetto di biasimo o di censura da parte di tutti*. Cercheremo di raccogliere queste qualità e dopo aver esaminato, da entrambi i lati, le molte circostanze in cui concordano, è sperabile che noi si possa, alla fine, giungere alla fondazione dell'etica e trovare quei princìpi universali da cui in ultimo deriva ogni biasimo od approvazione morale ». Questo passo sostituiva, nelle edizioni G-N, i periodi che vanno da: « Per conseguire questo risultato ecc. » fino a: « da cui derivano, in ultimo, ogni biasimo ed ogni approvazione » (p. 185).]

bile nel formare un giudizio di tal fatta; e poiché ogni lingua possiede una serie di parole che si prendono in senso buono ed un'altra di parole che si prendono nel senso opposto, la minima conoscenza della lingua basta, senza ragionamento alcuno, a guidarci nel raccogliere e catalogare le qualità umane che comportano stima e quelle che comportano biasimo. Il ragionamento non ha altro compito che quello di scoprire le circostanze che sono comuni a tali qualità, nell'un senso e nell'altro, di porre attenzione a quello in cui convergono da una parte le qualità che comportano stima e dall'altra le qualità che comportano biasimo, e quindi di giungere al fondamento dell'etica e di trovare quei princìpi generali da cui derivano in ultimo ogni biasimo ed ogni approvazione. Poiché questa è una questione di fatto e non di scienza astratta, noi possiamo attenderci qualche risultato soltanto se seguiremo il metodo sperimentale, deducendo massime generali dal raffronto di casi particolari. L'altro metodo scientifico, con cui prima si stabilisce un principio generale astratto che poi ramifica in una varietà di inferenze e conclusioni, può essere in se stesso più perfetto, ma si adatta meno all'imperfezione della natura umana ed è una fonte abituale di illusione e di errore in questa come in altre materie. Gli uomini sono ormai guariti della loro passione per le ipotesi e per i sistemi di filosofia della natura e non presteranno ascolto se non agli argomenti derivati dall'esperienza. È ora che tentino una riforma simile in tutte le ricerche morali e che respingano qualunque sistema di etica, per quanto sottile ed ingegnoso, che non risulti fondato sui fatti e sull'osservazione.

Cominceremo la nostra ricerca su questo punto coll'esame delle virtù sociali, la benevolenza e la giustizia. La loro spiegazione ci aprirà probabilmente una via attraverso la quale ci riuscirà di render ragione delle altre virtù [6].

[6] [Quest'ultimo capoverso fu aggiunto nella edizione O.]

SEZIONE SECONDA

LA BENEVOLENZA

PARTE PRIMA [1]

Si può considerare, forse, compito superfluo quello di provare che le affezioni di benevolenza e di mitezza sono degne di stima [2] e che dovunque si verificano, si assicurano l'approvazione [3] ed il favore degli uomini. Gli epiteti di *socievole, di buon carattere, umano, pietoso, riconoscente, amichevole, generoso, benefico*, o i loro equivalenti, sono noti in tutte le lingue ed esprimono universalmente i meriti più elevati che la *natura umana* sia in grado di conseguire. Quando queste qualità che si fanno amare sono accompagnate dalla nascita e dal potere e da abilità eccezionali e si esprimono in atti di buon governo o in un'utile istruzione degli uomini, sembra perfino che elevino coloro che le possiedono al di sopra del livello della *natura umana*, e che li avvicinino in qualche misura al divino. Capacità fuori dell'ordinario, coraggio indomito, successo e fortuna, sono qualità che, da sole, possono esporre un eroe o un uomo politico all'invidia ed alla malevolenza del pub-

[1] [Nelle edizioni da G a Q precedevano alcuni paragrafi che nelle altre edizioni sono stati stralciati e disposti nella Appendice II sull'amor proprio. In quelle edizioni appunto, questa parte I figurava come parte II.]

[2] [(Ed. G-N, t) « sono virtuose ».]

[3] [(Ed. G-N, t) « si assicurano la stima, l'approvazione e il favore degli uomini ».]

blico; ma quando a tali qualità si aggiungono le lodi di umanità e di generosità, quando si può far riferimento a casi di indulgenza, di mitezza o di amicizia, anche l'invidia tace o si unisce alla voce generale di approvazione e di plauso.

Quando Pericle, il grande statista e generale ateniese, era sul letto di morte, gli amici che lo circondavano, credendo egli avesse perduto la conoscenza, incominciarono a dar sfogo al dolore per la perdita del loro protettore morente, enumerando le sue grandi qualità e i successi, le sue conquiste e le sue vittorie, la lunghezza inconsueta della sua amministrazione ed i nove trofei che aveva riportato sui nemici della repubblica. « Voi dimenticate », gridò l'eroe morente che aveva udito tutto, « voi dimenticate la più importante delle mie lodi, mentre vi dilungate tanto su questi pregi comuni, nei quali la fortuna ha avuto una parte principale. E non avete osservato che nessun cittadino ha mai finora portato il lutto in casa mia » [4].

In uomini di doti e di capacità più conformi all'ordinario, le virtù sociali diventano, se è possibile, ancor più essenzialmente necessarie, poiché in questo caso non c'è nulla di eminente, che compensi la loro mancanza e che preservi la persona dal nostro odio più severo e dal nostro disprezzo. Una grande ambizione ed un forte coraggio tendono, dice Cicerone, nei caratteri meno perfetti, a degenerare in torbida ferocia; in questo caso si debbono prendere in considerazione principalmente le virtù più sociali e più delicate; esse sono sempre buone e si fanno amare [5].

Il principale vantaggio che Giovenale scopre nelle ampie capacità della specie umana è quello di rendere del pari più ampia la nostra benevolenza e di offrirci più ampie possibilità di diffondere il nostro influsso benefico di quanto non sia consentito agli esseri inferiori [6]. In verità, bisogna confessare che soltanto operando bene un uomo può veramente godere i vantaggi della sua condizione eminente. La

[4] PLUTARCO, in *Pericle*, 38.
[5] CICERONE, *De officiis*; lib. I, c. 19.
[6] *Satire*, XV, 139 sgg.

sua posizione elevata, da sola, non fa che esporlo maggiormente al pericolo ed alla tempesta. La sua sola prerogativa è di prestare asilo agli inferiori, che riposano all'ombra della sua protezione e difesa.

Ma io dimentico che il mio compito non è adesso quello di raccomandare la generosità e la benevolenza, o quello di dipingere, nei loro colori genuini, tutte le vere attrattive delle virtù sociali. Queste, in verità, si impongono sufficientemente al cuore di ognuno, non appena vengono conosciute; ed è difficile guardarsi da qualche uscita in tono di panegirico tutte le volte che accade di trattarne nel discorrere o nel ragionare. Ma poiché qui il nostro oggetto è più la parte speculativa che non la parte pratica della morale, basterà rilevare (cosa, credo, che mi verrà facilmente concessa) che nessuna qualità ha maggiori titoli per essere in generale accolta ed approvata dall'umanità quanto lo spirito di benevolenza e di umanità, di amicizia e di gratitudine, l'affezione naturale ed il desiderio del pubblico bene, o qualunque altra qualità che derivi da una tenera simpatia per gli altri e da un generoso interesse per il genere umano. Sembra che queste qualità, dovunque si mostrino, si trasfondano, in qualche modo, in tutti coloro che le osservano e suscitino a loro favore gli stessi sentimenti di simpatia e di affetto, che diffondono tutt'intorno.

PARTE SECONDA [7]

Possiamo osservare che, nel fare le lodi di qualche persona benefica ed umana, v'è una circostanza sulla quale non si manca mai di insistere ampiamente, cioè la felicità e la soddisfazione che la società ricava dalle sue relazioni con quella persona e dai buoni uffici che essa le arreca. Noi tendiamo a dire infatti che una persona di tal fatta si rende più cara ai genitori per mezzo del suo pio attaccamento e

[7] [Nelle edizioni da G a Q questa parte II, per le ragioni ricordate sopra, figuravano come parte III.]

delle cure prestate premurosamente che non in forza dei semplici legami di natura; i figli d'una siffatta persona non ne avvertono mai l'autorità all'infuori di quando l'adopera per il loro giovamento; essa consolida i legami dell'amore mediante l'amicizia e facendo del bene. I legami dell'amicizia, con l'appassionata preoccupazione di esser pronti a fare un qualsiasi favore, si avvicinano a quelli dell'amore e della simpatia. I domestici ed i dipendenti trovano in questa persona un aiuto sicuro; e non temono il potere della fortuna se non in quanto questa lo possa esercitare su di lei. Da lei l'affamato riceve cibo, il nudo vestito, l'ignorante e l'indolente rispettivamente attingono a lei istruzione e solerzia. Come il sole, ministro inferiore della provvidenza, essa conforta, rinvigorisce e sostenta il mondo che la circonda.

Se chiusa nell'ambito della vita privata, la sua sfera di attività è più ristretta, ma il suo influsso è sempre benigno ed amabile. Se elevata alle più alte responsabilità, l'umanità e i posteri raccolgono il frutto delle sue fatiche.

Poiché questi motivi di lode non si manca mai di adoperarli, e con successo, quando vogliamo ispirare stima per qualcuno, non si può forse concludere su questa base che la utilità che risulta dalle virtù sociali forma, quanto meno, una *parte* del loro merito ed è una delle fonti di quell'approvazione e di quella considerazione che così universalmente vengono loro tributate?

Quando raccomandiamo perfino un animale o una pianta come *utili* e *benefici*, tributiamo un plauso ed una raccomandazione che spettano alla natura dell'animale o della pianta. E d'altra parte il riflettere sull'influsso velenoso e dannoso di qualcuno degli esseri inferiori ci ispira sempre il sentimento di avversione. L'occhio si compiace alla vista dei campi di grano e dei vigneti carichi, dei cavalli che pascolano e dei greggi sciolti alla pastura; ma fugge la vista dei roveti e dei pruni, rifugio di lupi e di serpenti.

Una macchina, un mobile, un vestito, una casa ben attrezzata per l'uso e la comodità sono perciò belli e si osservano con piacere ed approvazione. Un occhio sperimentato

è qui sensibile a molte raffinatezze che sfuggono alla persona ignorante e male istruita.

Si può dire qualche cosa di più rilevante in lode d'una professione, come quella del mercante e dell'industriale, del mettere in rilievo i vantaggi che reca alla società? ed un monaco e un inquisitore non si irritano forse quando trattiamo il loro ordine come inutile o come dannoso per la umanità?

Lo storico esulta nel mostrare i benefici che derivano dalle sue fatiche. Lo scrittore di romanzi attenua o contesta del tutto le cattive conseguenze che si ascrivono al suo genere di letteratura.

In generale, quale lode è implicita nel semplice epiteto di *utile*! E quale rimprovero nell'epiteto contrario!

I vostri dèi, dice Cicerone [8] contro gli epicurei, non possono con buon fondamento reclamare un culto od una adorazione qualsiasi, quali che siano le immaginarie perfezioni di cui voi supponete che siano dotati. Essi sono del tutto inutili ed inattivi. Perfino gli egiziani, che voi mettete tanto in ridicolo, non hanno mai considerato sacro qualche animale se non a ragione della sua utilità.

Gli scettici affermano [9], sebbene in modo assurdo, che l'origine di tutti i culti religiosi deriva dall'utilità di oggetti inanimati, come il sole e la luna, nei confronti del sostentamento e del benessere degli uomini. Questa è del pari la ragione che comunemente gli storici indicano per spiegare la deificazione di eminenti eroi e legislatori [10].

Piantare un albero, coltivare un campo, mettere al mondo figli sono atti meritori secondo la religione di Zoroastro.

In tutte le determinazioni della moralità, questa circostanza della pubblica utilità è sempre quella che si considera come principale; e dovunque sorga una controversia, sia in filosofia che nella vita d'ogni giorno, riguardo ai confini del dovere, non si può in alcun modo risolvere la questione

[8] *De natura deorum*, I, 36.
[9] SESTO EMPIRICO, *Adversus math.*, IX, 394, 18.
[10] DIODORO SICULO, *passim*.

con sicurezza maggiore che accertandosi da quale parte stiano i veri interessi dell'umanità. Se si trova che prevale qualche falsa opinione, accolta in base alle apparenze, non appena una maggiore esperienza ed un più sano ragionamento ci abbian fornito nozioni più esatte degli interessi umani, noi ritrattiamo il sentimento espresso al principio e riproporzioniamo daccapo i confini del bene e del male morali.

Il fare l'elemosina ai poveri che si incontrano è cosa che viene naturalmente lodata, perché pare che rechi sollievo agli indigenti ed agli sventurati; ma quando rileviamo l'incoraggiamento che ne viene all'ozio ed alla dissolutezza consideriamo questa specie di carità più come una debolezza che come una virtù.

Il *tirannicidio*, cioè l'assassinio di prìncipi usurpatori e oppressivi, era molto esaltato nei tempi antichi, perché non soltanto liberava l'umanità da molti di questi mostri, ma pareva anche che incutesse terrore ad altri, che non potevano esser raggiunti dal veleno o dal pugnale. Ma la storia e la esperienza ci hanno convinto che questo modo di agire aumenta il sospetto e la crudeltà dei prìncipi; un Timoleone ed un Bruto, per quanto giudicati con indulgenza a causa dei pregiudizi dei loro tempi, oggi si considerano dei modelli del tutto inadatti ad essere imitati.

La liberalità nei prìncipi si considera come un segno di animo benefico; ma quando avviene che il pane quotidiano delle persone oneste e laboriose si tramuti troppo spesso, in virtù della liberalità, in leccornie prelibate per quelli che non lavorano e che fanno i prodighi, noi subito ritiriamo le nostre lodi affrettate. Il rammarico di quel principe che si dolse per aver perso una giornata, fu certamente nobile e generoso, ma se egli avesse inteso di spenderla in atti di generosità verso i suoi bramosi cortigiani, avrebbe fatto senz'altro meglio a perderla che ad impiegarla così male.

Si è supposto per lungo tempo che il lusso e la raffinatezza nei piaceri e nelle comodità della vita fossero la fonte di ogni corruzione nel governo e la causa immediata di fazioni, di ribellioni, di guerre civili e della perdita totale della libertà. Furono perciò considerati da tutti come un vizio e di-

vennero oggetto di declamazione da parte di tutti gli scrittori di satire e dei severi moralisti. Coloro [11] che provano, o cercano di provare, che simili raffinatezze tendono piuttosto ad accrescere la vita produttiva e la civiltà e le arti, propongono una nuova regolamentazione dei nostri sentimenti sia *morali* che *politici* e ci presentano come lodevole o innocente quello che prima si considerava come pernicioso e degno di biasimo.

Tutto considerato, allora, pare che non si possa negare che nulla può conferire maggior merito ad un uomo, del sentimento di benevolenza esplicato in grado eminente; e *che una parte*, quanto meno, di tale merito deriva dalla tendenza che la benevolenza ha a promuovere gli interessi umani ed a recare felicità alla società. Noi volgiamo l'attenzione alle conseguenze salutari di tale carattere e disposizione; e qualunque cosa abbia un influsso così benigno e porti più vicino ad un fine così desiderabile, viene considerata con compiacimento e soddisfazione. Non si pensa mai alle virtù sociali senza tener conto delle loro tendenze benefiche; per questo non si considerano mai come sterili ed infruttuose. La felicità degli uomini, l'ordine della società, l'armonia delle famiglie, l'aiuto reciproco fra amici, si considerano sempre come il risultato del benigno dominio delle virtù sociali sul cuore dell'uomo.

Quanto considerevole *parte* del merito delle virtù sociali noi si debba ascrivere alla loro utilità, risulterà meglio dalle ricerche che svolgeremo più avanti [12]; e risulterà meglio la ragione per cui questa circostanza ha un tale potere sulla nostra stima ed approvazione [13].

[11] [Allusione alla *Favola delle api* di Mandeville.]
[12] Sezione III e IV: *La giustizia* e *La società politica*.
[13] Sezione V: *Perché l'utilità piace*.

SEZIONE TERZA

LA GIUSTIZIA

PARTE PRIMA

Sarebbe impresa inutile provare che la giustizia è utile alla società, e per conseguenza che quanto meno una *parte* del merito che le si riconosce deve derivare da questa considerazione. Ma che l'utilità pubblica sia la *sola* origine della giustizia, e che la riflessione sulle conseguenze benefiche di questa virtù sia il *solo* fondamento del merito che le si riconosce, questa proposizione, essendo più degna di attenzione e più importante, servirà meglio al nostro esame ed alla nostra ricerca.

Supponiamo che la natura abbia profuso sugli uomini un'*abbondanza* così grande di tutte le comodità *esterne* da mettere ogni individuo, senza alcuna incertezza intorno all'esito e senza alcuna preoccupazione o fatica da parte sua, in condizione di non mancare di nessuna delle cose di cui i suoi più voraci appetiti possano aver bisogno o che la sua lussureggiante immaginazione possa vagheggiare o desiderare. Supporremo dunque che la sua bellezza naturale sorpassi tutti gli ornamenti della bellezza che si può acquisire; la clemenza perpetua delle stagioni renderà inutile ogni vestito ed ogni rifugio; le erbe selvatiche gli arrecheranno il cibo più delizioso; le chiare sorgenti la più ricca bevanda. Non c'è bisogno di lavorare e di faticare, niente coltivazione dei campi, niente navigazione. Musica, poesia e contemplazione saranno le sue sole occupazioni; la conversazione, la

allegria e l'amicizia saranno i suoi soli divertimenti. Pare evidente che, in una condizione così felice, ogni altra virtù sociale fiorirebbe e avrebbe un incremento dieci volte maggiore; ma la cauta e prudente virtù della giustizia non ci sarebbe nemmeno modo di sognarla. A quale scopo si farebbe una spartizione di beni, quando ognuno possederebbe già più del sufficiente? Perché far nascere la proprietà, dove non potrebbe aver luogo alcuna ingiustizia? Perché chiamare quest'oggetto *mio*, quando se un altro lo prendesse, non avrei bisogno che di stendere la mano e impadronirmi d'un oggetto dello stesso valore? La giustizia in questo caso sarebbe del tutto inutile; e sarebbe perciò un ozioso cerimoniale e non potrebbe mai esser collocata nel catalogo delle virtù.

Noi vediamo, anche nelle presenti condizioni di indigenza in cui si trova l'umanità, che, dovunque un bene viene fornito dalla natura con abbondanza illimitata, noi lo lasciamo sempre in possesso comune a tutti gli uomini, senza fare suddivisione alcuna di diritto e di proprietà. Non si rivendica la proprietà individuale dell'acqua e dell'aria, sebbene si tratti di cose le più necessarie di tutte. Né qualcuno commette ingiustizia per un più abbondante uso e godimento di questi beni. Allo stesso modo si considera la terra, in un paese fertile, esteso e poco abitato. Né c'è argomento sul quale maggiormente insistano coloro che sostengono la libertà dei mari quanto quello dell'inesauribile uso dei mari per la navigazione. E se i vantaggi recati dalla navigazione fossero inesauribili, costoro non avrebbero avuto mai alcun avversario da confutare; né sarebbe stata avanzata alcuna pretesa ad un dominio separato ed esclusivo dell'oceano.

Può accadere, in qualche paese, in determinati periodi, che si fissi un diritto di proprietà sull'acqua e non sulla terra [1], se la terra è più abbondante di quanta gli abitanti ne possano usare e se l'acqua si trova con difficoltà ed in quantità molto ridotta.

Ancora: supponiamo che, essendo le necessità degli uo-

[1] *Genesi*, capp. XIII e XXI.

mini le stesse di ora, tuttavia la mente degli uomini risulti così allargata nella sua nobiltà e così ricolma di sensi di amicizia e di generosità, che ogni uomo nutra la massima benevolenza per ogni altro e non avverta maggiore interesse per il bene suo che per quello dei suoi vicini. Pare evidente che l'uso della giustizia risulterebbe, in questo caso, sospeso da una benevolenza tanto ampia e non ci si darebbe mai pensiero delle divisioni e delle barriere con cui garantire la proprietà ed imporre gli obblighi relativi. Perché dovrei obbligare un altro, con un atto legale o con una promessa, a rendermi qualche buon servigio, quando so che egli è già disposto, per un'inclinazione fortissima, a procurare la mia felicità e so che compirebbe, di sua iniziativa, quanto è da me desiderato, eccettuato il caso in cui il danno che egli ne riceverebbe fosse maggiore del bene arrecatomi? In questo caso, egli sa che, per il mio senso innato di umanità ed amicizia, sarei io il primo ad oppormi alla sua imprudente generosità. Perché porre dei segni di confine tra il campo del mio vicino ed il mio, quando il mio cuore non ha posto divisione fra i nostri interessi e partecipa a tutte le gioie ed a tutti i dolori del vicino con la stessa forza e vivacità come se fossero proprio miei? Ognuno, in base a questa supposizione, risulterebbe un secondo se stesso per ogni altro; perciò affiderebbe tutti i suoi interessi alla discrezione di ognuno, senza sospetti, senza spartizioni, senza distinzioni. E tutta la razza umana formerebbe una sola famiglia, in cui tutto sarebbe in comune e verrebbe usato liberamente senza alcun riguardo alla proprietà; e tuttavia ci si comporterebbe anche con scrupolo, con molta considerazione per le necessità di ciascuno, come se fossero in gioco i nostri stessi interessi.

Nelle condizioni in cui presentemente si trova il cuore umano, sarebbe forse difficile trovare degli esempi soddisfacenti di affezioni di così vasta ampiezza; ma possiamo anche osservare che il caso delle famiglie si avvicina a quello che noi vorremmo considerare; e quanto più forte è la mutua benevolenza fra gli individui, tanto più ci si avvicina del pari all'esempio cercato, fino allo scomparire, in grande misura,

di tutte le distinzioni di proprietà ed al loro confondersi. Fra le persone sposate, la legge suppone che intervenga un così forte legame di amicizia da abolire ogni divisione di proprietà; ed in realtà, spesso avviene così. E si può osservare che, quando si è affermato l'ardore di nuovi entusiasmi, quando si sono seguiti i princìpi fino alla stravaganza, si è spesso tentato di realizzare la comunità dei beni e solo la esperienza degli inconvenienti che derivano dall'egoismo umano raffiorante o mascherato ha fatto sì che i fanatici imprudenti abbiano di nuovo adottato le idee di giustizia e di una proprietà individuale. E ciò dimostra ancora una volta che questa virtù deriva completamente la sua esistenza dall'uso che gli uomini sono costretti a farne nelle relazioni che regolano la società umana.

Per rendere più evidente questa verità, rovesciamo le supposizioni precedenti e portiamo tutto all'estremo opposto per vedere quale sarebbe l'effetto di questa nuova situazione. Supponiamo che una società cada nella mancanza di tutte le cose comunemente necessarie, che la massima frugalità e la massima attività non riescano a togliere il maggior numero di uomini alla morte, e tutti per l'eccesso di miseria. Credo che si ammetterà facilmente che in una situazione di tanta emergenza le rigorose leggi della giustizia risulterebbero sospese, per lasciar posto ai motivi più violenti del bisogno e dell'autoconservazione. È forse un delitto, in seguito ad un naufragio, prendere qualsiasi mezzo o strumento di salvezza a portata di mano, senza riguardo per le precedenti limitazioni di proprietà? O se una città assediata stesse morendo di fame, possiamo immaginare che gli uomini che vedessero davanti a sé un mezzo qualunque di sostentamento, lo lascerebbero e andrebbero incontro alla morte, per un riguardo scrupoloso di ciò che, in altre situazioni, sarebbero state le regole dell'equità e della giustizia? L'uso e la tendenza di questa virtù sono quelle di procurare felicità e sicurezza conservando l'ordine nella società; ma quando la società è sul punto di morire per la mancanza di cose necessarie, da parte della violenza e dell'ingiustizia non v'è certo da temere un male peggiore; ogni uomo può allora provvedere a

se stesso con tutti i mezzi che gli può suggerire la prudenza o che gli può consentire l'umanità. Il potere pubblico, anche in contingenze meno gravi, apre i granai senza il consenso dei proprietari e suppone giustamente che l'autorità del magistrato possa, in coerenza con l'equità, giungere a tanto; ma quando si unisce una certa quantità di persone senza i legami della legge o della giurisdizione civile, un'eguale spartizione di pane durante una carestia, anche se compiuta con la forza e perfino con la violenza, si potrebbe forse considerare come un delitto o un'offesa?

Supponete del pari che un uomo dabbene fatalmente vada a cadere nelle maglie d'una società di malfattori, lontano dalla protezione delle leggi e del governo; che condotta dovrebbe egli adottare in una situazione così triste? Egli è testimone del prevalere d'una rapacità talmente furiosa, di un tale disprezzo per l'equità, d'un tale disinteresse per l'ordine, d'una cecità talmente stupida nei riguardi delle conseguenze future, da essere indotto a trarne subito le più tragiche conclusioni ed a metter capo alla distruzione del maggior numero dei componenti della banda, e alla distruzione totale della società per i restanti. Non gli resterà intanto che armarsi, a chiunque appartenga la spada o lo scudo cui metterà mano, provvedersi di tutti i mezzi di difesa e di sicurezza; il particolare riguardo che egli ha per la giustizia non può più a lungo giovare, in tali condizioni, alla salvezza propria o degli altri; e pertanto dovrà attenersi soltanto a quanto richiede il suo istinto di conservazione, senza riguardo alcuno per coloro che non meritano affatto né le sue cure né le sue attenzioni.

Quando qualcuno, anche nella società politica, si rende, coi suoi delitti, pericoloso per la collettività, viene punito dalle leggi nei suoi beni e nella sua persona; e cioè, le regole ordinarie della giustizia, vengono, nei suoi confronti, momentaneamente sospese ed allora diventa cosa giusta infliggergli per il *bene* della società, ciò cui altrimenti non lo si sarebbe potuto sottoporre senza fargli torto od offesa.

La furia violenta della guerra, che cos'è se non una sospensione della giustizia fra le parti in lotta, le quali si avvedono che questa virtù non è più per esse di qualche

utilità o giovamento? Le leggi della guerra, che allora sottentrano a quelle dell'equità e della giustizia, sono leggi calcolate per il *giovamento* e *l'utilità* degli uomini in quella particolare situazione in cui presentemente si trovano. E se una nazione civile si trovasse impegnata in lotta contro dei barbari, che non osservassero nemmeno le regole di guerra, essa dovrebbe sospendere anche l'osservanza di queste, dal momento che esse non le gioverebbero in alcun modo; e dovrebbero cercare di rendere ogni azione di guerra ed ogni scontro quanto più sanguinosi e rovinosi possibile per i primi aggressori.

Così le regole dell'equità o giustizia dipendono completamente dallo stato e dalla situazione particolari in cui gli uomini si trovano e debbono la loro origine ed esistenza a quell'utilità che risulta alla società dalla loro rigorosa e normale osservanza. Rovesciate, per qualche rispetto considerevole, la condizione dell'uomo: date luogo ad una estrema abbondanza o ad un'estrema scarsità di prodotti, ponete nel cuore dell'uomo una perfetta moderazione ed umanità o una rapacità e una malignità altrettanto perfette; avrete reso la giustizia completamente *inutile* e così ne avrete distrutto integralmente l'essenza e le avrete tolto ogni forza vincolante sull'umanità. La situazione comune della società è qualche cosa di mezzo fra questi due estremi. Noi siamo naturalmente parziali verso noi stessi e verso i nostri amici; ma siamo in grado di avvertire il vantaggio che deriva da una condotta più equa. Scarsi sono i piaceri che ci vengono offerti con mano aperta e liberale dalla natura; ma con l'arte, il lavoro e l'ingegno possiamo spremerne in grande abbondanza. Per questo le idee di proprietà diventano necessarie in tutte le società civili; di qui la giustizia acquista la sua utilità nei riguardi del pubblico interesse e di qui soltanto provengono il merito che le spetta e l'obbligo morale che la caratterizza.

Queste conclusioni sono così naturali ed ovvie che non sono sfuggite nemmeno ai poeti, nelle loro descrizioni della felicità che ha accompagnato l'età dell'oro o il regno di Saturno. Se vogliamo prestar fede a queste amabili fantasie,

le stagioni, in quel primo periodo della natura, erano così temperate che gli uomini non avevano alcun bisogno di ripararsi con abiti e dentro case, per mettersi al sicuro contro la violenza del freddo e del caldo. Scorrevano fiumi di vino e di latte, le quercie producevano miele e la natura offriva spontaneamente i frutti più squisiti. Ma non erano questi i vantaggi principali di quell'età felice. Non soltanto la natura non conosceva tempeste, ma nemmeno i cuori degli uomini conoscevano quelle più furiose tempeste che ora sono causa di tanto disordine e generano tanta confusione. Non si sentiva nemmeno parlare di avarizia, ambizione, crudeltà ed egoismo; gli unici movimenti che la mente conosceva erano l'affezione del cuore, la compassione e la simpatia. Anche le distinzioni meschinamente formali di *mio* e di *tuo* erano bandite dal seno di quella felice stirpe di mortali, portando con sé le stesse nozioni di proprietà e di obbligo, di giustizia e di ingiustizia.

Questa finzione *poetica dell'età dell'oro* fa tutt'uno, sotto alcuni rispetti, con la finzione *filosofica dello stato di natura*; solo che la prima viene rappresentata come la condizione più piacevole e più pacifica che si possa immaginare, mentre il secondo è dipinto come uno stato di guerra e di violenza reciproche, seguito dalla più squallida miseria. Si dice che, alla prima origine dell'umanità, l'ignoranza e la natura selvaggia dominavano così incontrastate, che gli uomini non potevano prestarsi reciproca fiducia, ma ognuno doveva far assegnamento su se stesso e sulla propria forza o astuzia per difendersi e mettersi al sicuro. Non si parlava di legge; non si conoscevano regole di giustizia; non ci si atteneva a distinzioni di proprietà; il potere era l'unica misura del diritto ed una guerra perpetua di tutti contro tutti era il risultato dell'egoismo sfrenato e della barbarie degli uomini [2].

[2] Questa finzione d'uno stato di natura, come d'uno stato di guerra, non fu proposta la prima volta da Hobbes [HOBBES, *Leviathan*, I, cap. 13], come comunemente s'immagina. Platone si sforza di confutare un'ipotesi molto simile nei libri secondo, terzo e quarto

Si potrebbe a buon diritto dubitare sia che una simile condizione della natura umana sia mai potuta esistere, sia che, essendo esistita, abbia potuto durare tanto a lungo da meritare il nome di *stato.* Gli uomini debbono pur esser nati, quanto meno, in una società familiare, e debbono pure esser stati educati dai loro genitori a qualche regola di condotta e di comportamento. Bisogna però ammettere che, se mai un tale stato di guerra e di violenza reciproche esistesse realmente, la sospensione di tutte le leggi di giustizia, a causa della loro assoluta inutilità, sarebbe una conseguenza necessaria ed inevitabile.

Quanto più guardiamo alla natura umana da punti di

della *Repubblica.* Cicerone, per contro, la dà per certa e per universalmente ammessa nel seguente passo [(Ed. G-N, n) « Questa è l'unica autorità che citerò per questi ragionamenti, per non imitare in ciò l'esempio di Pufendorf o quello di Grozio, i quali pensano che un verso di Ovidio o di Plauto o di Petronio sia una garanzia necessaria per ogni verità morale, o l'esempio di Wollaston che fa ricorso continuamente ad autori arabi ed ebrei per lo stesso scopo ».]: « Quis enim vestrum iudices, ignorat, ita naturam rerum tulisse, ut quodam tempore homines, nondum neque naturali, neque civili iure descripto, fusi per agros ac dispersi vagarentur tantumque haberent quantum manu ac viribus, per caedem ac vulnera, aut eripere aut retinere potuissent? Qui igitur primi virtute et consilio praestanti extiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingenii, dissipatos unum in locum congregarunt, eosque ex feritate illa ad iustitiam ac mansuetudinem transduxerunt. Tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt, tum domicilia coniuncta, quas urbes dicamus, invento et divino et humano iure, moenibus saepserunt. Atque inter hanc vitam, perpolitam humanitate, et illam immanem, nihil tam interest quam ius atque vis. Horum utro uti nolimus, altero est utendum. Vim volumus extingui? Ius valeat necesse est, id est, iudicia, quibus omne ius continetur. Iudicia displicent aut nulla sunt? Vis dominetur necesse est. Haec vident omnes » (*Pro Sestio*, 42).

[Samuel Pufendorf (1632-1694), giurista e filosofo tedesco, autore del *De iure naturae et gentium* (1672). Ugo Grotius (1583-1645), giurista, filosofo e uomo di Stato olandese, autore del *De iure belli et pacis* (1625). Tanto Grozio che Pufendorf si leggevano come testi di filosofia morale e politica nelle università della Scozia. William Wollaston (1659-1724), filosofo e moralista inglese, autore di un'opera su *The Religion of Nature Delineated* (1722-1724).]

vista diversi e quanto più nuova ed inconsueta è la luce alla quale la studiamo, tanto più ci convinceremo che l'origine che qui abbiamo assegnata alla virtù della giustizia è rispondente a realtà e soddisfacente.

Se mescolate con gli uomini vivessero delle creature che, per quanto razionali, fossero dotate di una forza così inferiore a quella degli uomini, sia nel corpo che nella mente, da essere incapaci di qualsiasi resistenza e da non riuscire mai, nemmeno se provocate al massimo, a farci sentire gli effetti del loro risentimento, penso che ne deriverebbe per necessaria conseguenza che noi saremmo costretti dalle leggi dell'umanità a trattare cortesemente tali creature; ma noi non ci atterremmo, propriamente parlando, ad alcuna restrizione di giustizia nei loro riguardi, né esse potrebbero possedere alcun diritto o proprietà, da cui escludere dei padroni così dispotici. Il nostro rapporto con esse non si potrebbe chiamare società, poiché questa suppone un grado di eguaglianza; per contro si avrebbe da un lato tutto il potere e dall'altro una servile obbedienza. Esse dovrebbero cederci all'istante qualunque cosa noi desiderassimo; il nostro permesso sarebbe l'unico diritto di possesso in forza del quale potrebbero mantenere le loro proprietà; la nostra compassione e gentilezza sarebbero l'unico freno cui potrebbero far soggiacere la nostra volontà senza legge; e poiché non risulterebbe mai alcun inconveniente dall'esercizio di un potere così fermamente stabilito nella natura, i freni della giustizia e della proprietà, essendo completamente *inutili*, non troverebbero posto in un'unione così diseguale.

Questa è certamente la situazione dell'uomo riguardo agli animali; ed entro quali limiti si possa dire che questi possiedono la ragione, lascio ad altri di stabilire. La grande superiorità degli europei inciviliti rispetto ai barbari indiani ci ha indotto ad immaginarci di essere, nei loro riguardi, allo stesso livello degli uomini rispetto agli animali e ci ha fatto buttar via tutti i freni della giustizia e perfino dell'umanità nei nostri rapporti con loro. Presso molti popoli, le donne sono ridotte ad una simile schiavitù e sono considerate incapaci di possedere qualsiasi cosa, in opposizione ai

loro padroni di sesso maschile. Ma per quanto i maschi, se uniti, posseggano in tutti i paesi la forza corporea bastante a conservare questa severa tirannia, tuttavia le loro belle compagne sono tanto insinuanti, adescatrici e piacevoli, che le donne riescono di solito a spezzare la soggezione ed a spartire con l'altro sesso tutti i diritti ed i privilegi della società.

Se gli uomini fossero così fatti di natura che ogni individuo possedesse dentro di sé quanto è necessario sia per la sua preservazione che per la propagazione della specie, se ogni società ed ogni rapporto tra uomo e uomo fossero rotti per una determinazione originaria del supremo Creatore, pare evidente che un essere così solitario sarebbe tanto incapace di giustizia quanto di qualsiasi discorso o relazione sociale. Se i riguardi reciproci e la sopportazione non servissero a nulla, nessun uomo ragionevole dirigerebbe la propria condotta sulla loro scorta. La corsa precipitosa delle passioni non verrebbe arrestata da alcuna riflessione sulle sue future conseguenze. E poiché qui supponiamo che ogni uomo ami soltanto se stesso e che la sua salvezza e felicità dipendano soltanto da lui e dalla sua attività, egli rivendicherebbe, in ogni occasione e fino all'estremo limite delle sue forze, la preferenza su ogni altro essere, cui non fosse stretto da alcun legame, sia di natura che di interesse.

Ma supponete che il congiungimento dei sessi sia stabilito in natura e che immediatamente ne nasca la famiglia; e che essendosi trovate delle regole particolari necessarie per la sua sopravvivenza, queste vengano tosto accolte, sebbene senza che il resto dell'umanità venga compreso dentro tali prescrizioni. Supponete che parecchie famiglie si uniscano insieme in una società, totalmente separata da tutte le altre; le regole, che preservano la pace e l'ordine, si estenderebbero al massimo fino a comprendere questa società; ma se spinte un passo più avanti, diventerebbero completamente inutili e perderebbero quindi la loro forza. Ma supponete ancora che parecchie società distinte mantengano dei rapporti per il vantaggio e l'utilità che da essi potrebbero reciprocamente derivare; i confini della giustizia si allarghereb-

bero ancora, in proporzione alla larghezza delle vedute umane ed alla forza delle connessioni reciproche. La storia, la esperienza, la ragione ci istruiscono abbastanza su questo naturale progresso dei sentimenti umani e sul graduale allargarsi della nostra considerazione per la giustizia, in proporzione alla conoscenza che acquistiamo dell'ampia utilità di questa virtù.

PARTE SECONDA

Se esaminiamo le leggi *particolari* che regolano la giustizia e determinano la proprietà, giungeremo alla stessa conclusione. Il bene dell'umanità è l'unico oggetto di tutte queste leggi e regolamenti. Per la pace e l'interesse della società non basta che le proprietà degli uomini siano separate; bisogna anche che le regole che si seguono nel fare la separazione di proprietà siano tali che non se ne possano adoperare di migliori ad ulteriore servizio degli interessi della società.

Supporremo che un essere, fornito di ragione ma che non conosce la natura umana, decida per suo conto quali regole di giustizia o di proprietà sarebbero più idonee a promuovere l'interesse pubblico ed a stabilire la pace e la sicurezza fra i popoli. Il primo pensiero che gli si presenterebbe sarebbe di assegnare maggiore proprietà alla più ampia virtù, e di dare a ciascuno il potere di compiere il bene in proporzione alla sua inclinazione. In una teocrazia perfetta, governata da un essere infinitamente intelligente con atti di volizione particolari, una regola del genere avrebbe certamente senso e potrebbe servire agli intendimenti più saggi. Ma se dovesse essere l'umanità a dare esecuzione a tale legge, è tanto grande l'incertezza in cui essa si trova nel giudicare del merito, sia a causa dell'oscurità in cui esso naturalmente è avvolto, sia a causa dell'alta considerazione che ogni individuo ha di se stesso, che non ne risulterebbe alcuna determinata regola di condotta e se ne avrebbe per conseguenza immediata la totale dissoluzione della società. I fanatici possono supporre *che il potere è fondato sulla grazia* e *che soltanto i santi ereditano la terra*; ma il magistrato civile molto giusta-

mente pone questi teorici sublimi allo stesso livello dei ladri comuni ed insegna loro con la più severa disciplina che una regola la quale, dal punto di vista speculativo, può sembrare la più vantaggiosa per la società, può tuttavia risultare, in pratica, del tutto perniciosa e distruttiva.

Che in Inghilterra, durante le guerre civili, vi fossero di questi fanatici *religiosi,* lo sappiamo dalla storia; per quanto sia probabile che l'ovvia *inclinazione* a tali princìpi abbia eccitato tanto orrore fra gli uomini, da obbligare i pericolosi fanatici a rinunciare, o quanto meno a nascondere le loro opinioni. Forse gli *egualitari* che rivendicavano un'eguale distribuzione di proprietà, furono una specie di fanatici *politici,* derivati dal fanatismo religioso, che confessavano più apertamente le loro rivendicazioni, in quanto si manifestavano come più apertamente plausibili, per se stesse traducibili nella pratica e utili alla società.

Bisogna confessare, in verità, che la natura è tanto liberale con l'umanità che, se tutti i suoi doni fossero equamente divisi fra gli uomini e migliorati dall'arte e dall'attività, ogni individuo potrebbe godere di tutto il necessario ed anche della maggior parte delle comodità della vita; né dovrebbe sottostare ad altri mali all'infuori di quelli che potrebbero accidentalmente venirgli dalla delicata costituzione del suo corpo. Bisogna anche confessare che ogni volta che veniamo meno a questa eguaglianza, rubiamo al povero maggiore soddisfazione di quanta non ne aggiungiamo al ricco e che il tenue appagamento d'una frivola vanità in un individuo, spesso costa molto più del pane per molte famiglie, ed anche per intere province. Può inoltre apparire che la regola dell'eguaglianza, essendo molto *utile,* non sia del tutto *impossibile a mettersi in pratica*; e infatti la si è vista applicata, per quanto in grado imperfetto, in alcune repubbliche, specialmente in quella di Sparta, dove fu accompagnata, come si dice, dalle più benefiche conseguenze. Per non ricordare che le leggi agrarie, così spesso reclamate a Roma e messe in esecuzione in molte città greche, derivavano per intero da un'idea generale dell'utilità di questo principio.

Ma gli storici, ed anche il senso comune, possono infor-

marci che, per quanto belle possano sembrare queste idee di *perfetta* eguaglianza, è in fondo *impossibile tradurle in pratica*; ed anche se fosse possibile, esse sarebbero del pari estremamente *pericolose* per la società. Anche se si rendessero eguali le proprietà, i gradi diversi di arte, di attività e di sollecitudine spiegati dagli uomini tornerebbero immediatamente a rompere tale eguaglianza. Se poi poneste un freno a tali virtù ed iniziative, ridurreste la società alla più nera indigenza; ed anziché prevenire la miseria e l'estrema povertà di pochi, le rendereste inevitabili a tutti. La più rigorosa inquisizione sarebbe necessaria per spiare il formarsi di qualsiasi disuguaglianza fin dal suo apparire; e ci vorrebbero delle leggi severissime, per punirla e soffocarla. Ma oltre al fatto che così grande autorità finirebbe presto per degenerare in tirannia e per essere esercitata con grande parzialità, chi ne dovrebbe essere investito, in una situazione come quella che qui si suppone? Un'eguaglianza perfetta di proprietà, distruggendo ogni subordinazione, indebolisce in massimo grado l'autorità della magistratura e deve ridurre anche il potere, come la proprietà, ad un solo livello.

Possiamo dunque concludere che, per stabilire delle leggi che regolino la proprietà, bisogna conoscere la natura e la situazione dell'uomo, bisogna respingere le apparenze che possono essere false, anche se speciose; e bisogna cercare quelle regole che sono, nell'insieme, più *utili* e *benefiche*. Il senso comune ed un po' d'esperienza bastano per questo scopo, se gli uomini non si abbandonano ad una avidità troppo egoistica o ad un entusiasmo eccessivo.

Chi non vede, per esempio, che tutto quello che vien prodotto o valorizzato dall'arte o dall'attività di un uomo deve essergli assicurato per sempre, perché egli sia incoraggiato a professare abitudini e qualità tanto *utili*? Chi non vede che la proprietà deve del pari passare ai figli ed ai parenti, per garantire lo stesso risultato di *utilità*? che deve potersi alienare mediante consenso, per dar luogo al commercio ed agli scambi che sono così *benefici* per la società? e che tutti i contratti e le promesse si debbono scrupolosa-

mente adempiere per assicurare la reciproca fiducia, da cui l'*interesse* generale dell'umanità trae così grande profitto?

Studiate coloro che scrivono sulle leggi di natura; e troverete sempre che, qualunque principio mettano avanti, sono sicuri di giungere in ultimo a questo punto e di determinare, quale ragione ultima d'ogni regola che stabiliscono, l'utilità e la necessità degli uomini. Una concessione strappata così, in opposizione ai sistemi, ha più autorità che se fosse tratta come loro conseguenza.

Quale altra ragione, in verità, potrebbero arrecare gli scrittori perché questo debba esser *mio* e quest'altro *tuo*, dal momento che l'ignara natura non ha mai fatto certamente distinzioni di questa fatta? Gli oggetti che ricevono questi appellativi sono, per se stessi, a noi estranei; sono del tutto disgiunti e separati da noi; soltanto l'interesse generale della società può dar luogo alla connessione.

A volte gli interessi della società possono richiedere una regola di giustizia in un caso particolare; ma non possono determinare qualche regola particolare, fra molte, che sono tutte del pari benefiche. In questo caso, ci si attiene alle più lievi *analogie* ad evitare quell'indifferenza e quell'ambiguità, che sarebbero fonte di perpetui dissensi. Così si suppone che soltanto il possesso, e il primo possesso, comporti la proprietà, laddove nessun altro abbia qualche diritto e qualche pretesa da far valere come preliminare. Molti dei ragionamenti dei giuristi sono di questa natura, ossia analogici, e dipendono da connessioni molto deboli dell'immaginazione.

Forse che qualcuno si farebbe scrupolo, in casi straordinari, di violare senza riguardo la proprietà privata dei singoli, e di sacrificare all'interesse pubblico una distinzione, che è stata istituita proprio per salvare quest'interesse? La salvezza del popolo è la legge suprema; tutte le altre leggi particolari sono subordinate ad essa e da essa dipendono; e se, nel corso *ordinario* delle cose, queste leggi particolari vengono seguite ed osservate, è soltanto perché la salvezza e l'interesse pubblico richiedono *in via ordinaria* un'applicazione equanime ed imparziale di tali leggi.

A volte vengono a mancare tanto l'*utilità* che l'*analogia*

ed allora le leggi della giustizia diventano del tutto incerte. Così c'è molto bisogno che la prescrizione o un lungo possesso intervengano a determinare la proprietà; ma quale numero di giorni, di mesi o di anni sia sufficiente a dar luogo alla prescrizione, è impossibile per la ragione, da sola, di determinarlo. Le *leggi civili* prendono qui il posto del *codice* naturale, e stabiliscono termini differenti per la prescrizione, secondo i diversi *vantaggi* che il legislatore ha di mira. Nelle leggi di molti paesi, cambiali ed assegni hanno valore prescrittivo più rapido delle obbligazioni, delle ipoteche e dei contratti di natura più formale.

In generale possiamo osservare che tutte le questioni attinenti alla proprietà sono subordinate all'autorità di leggi civili, che estendono, restringono, modificano ed alterano le regole della giustizia naturale in corrispondenza della particolare *convenienza* di ogni comunità. Le leggi hanno, o dovrebbero avere, un riferimento costante alla costituzione del governo, agli usi, al clima, alla religione, al commercio, alle condizioni di vita di ogni società. Un autore recente, colto e geniale [3], ha ampiamente trattato questo soggetto ed ha costruito, sulla base di questi princìpi, un sistema di conoscenza politica [4], che è ricco di osservazioni ingegnose e brillanti, e non manca di solidità [5].

[3] [(Ed. G, K, t) « Un autore recente, di grande ingegno e di ampia cultura ».]

[4] [(Ed. G, K, t) « il migliore sistema di conoscenza politica che forse sia mai stato comunicato al mondo ».]

[5] L'autore dell'*Esprit des lois.* Quell'illustre scrittore, tuttavia, espone una diversa teoria e suppone che tutto il diritto sia fondato su certi *rapporti* o relazioni; questo è un sistema che, a mio parere, non andrà mai d'accordo con la vera filosofia. Il padre Malebranche, per quanto ne so, fu il primo che diede avvio a quest'astratta teoria morale, che fu poi adottata da Cudworth [RALPH CUDWORTH (1617-1688), *The True Intellectual System of Universe*; la citazione di Cudworth comparve nella edizione O.], Clarke [SAMUEL CLARKE (1675-1729), *Discourse concerning Natural Religion and the Christian Revelation*] ed altri [Si veda, per es., WOLLASTON, *Religion of Nature Delineated*, sez. I, propp. II-V.]; e poiché esclude l'intero sentimento e pretende di fondare tutto sulla ragione, non manca di seguaci in questa età filoso-

Che cos'è la proprietà d'una persona? Qualche cosa, usare la quale è conforme alla legge per quella persona e soltanto per lei. *Ma quale regola abbiamo, con cui distinguere questi oggetti?* Qui dobbiamo ricorrere a statuti, consuetudini, precedenti, analogie ed a cento altre circostanze, alcune delle quali sono costanti ed inflessibili, altre variabili ed arbitrarie. Ma il punto ultimo, al quale apertamente mettono capo, è l'interesse e la felicità della società umana. Dove questi non vengano presi in considerazione, nulla può apparire più stravagante, innaturale ed anche superstizioso di tutte, o della maggior parte delle leggi sulla giustizia e sulla proprietà.

fica. Vedi sezione I, Appendice I. Riguardo alla giustizia, virtù di cui qui trattiamo, l'inferenza che si può trarre contro questa teoria sembra breve e conclusiva: si ammette che la proprietà dipende dalle leggi civili; si ammette che le leggi civili non hanno altro oggetto all'infuori dell'interesse della società; si deve allora ammettere che l'interesse della società è l'unico fondamento della proprietà e della giustizia. Per non ricordare che il nostro stesso obbligo di obbedire al magistrato ed alle sue leggi non è fondato che sugli interessi della società.

Se le idee di giustizia, a volte, non seguono le disposizioni della legge civile, troveremo che questi casi, anziché contravvenire, confermano la teoria sopra illustrata. Quando una legge civile è così perversa da mettersi contro tutti gli interessi della società, perde tutta la sua autorità e gli uomini giudicano in base alle idee di giustizia naturale che sono conformi agli interessi della società. A volte, anche le leggi civili, per scopi utili, richiedono una cerimonia o formalità per qualche atto legale; e se questa manca, le deliberazioni delle leggi si volgono in senso contrario all'andamento normale della giustizia; ma uno che tragga vantaggio da simili cavilli, non si considera di solito come una persona onesta. Così gli interessi della società richiedono che i contratti siano osservati e non v'è un articolo più importante di questo né nella giustizia naturale, né in quella civile. Ma la omissione d'una circostanza insignificante potrà invalidare, per legge, un contratto *in foro humano*, non *in foro conscientiae*, come dicono i teologi. In questi casi, si suppone soltanto che il magistrato ritiri il suo potere di imporre il diritto, non che abbia modificato il diritto. Quando la sua intenzione è rivolta al diritto ed è conforme agli interessi della società, non manca mai di modificare il diritto; prova chiara dell'origine della giustizia e della proprietà, che abbiamo definito più sopra.

Coloro che mettono in ridicolo le superstizioni del volgo e fan vedere la stoltezza dei particolari riguardi che si hanno per certi cibi, per certi giorni, per dei luoghi, per dei gesti e per degli abbigliamenti, hanno un compito facile, in quanto considerano tutte le qualità e le relazioni degli oggetti in questione e mettono in evidenza che non c'è causa adeguata per quella determinata affezione o antipatia, per quella data venerazione o per quell'orrore, che hanno un influsso così rilevante sopra una considerevole parte dell'umanità. Un siriaco morrebbe di fame piuttosto che gustare del piccione; un egiziano non vorrebbe nemmeno avvicinarsi a del lardo; ma se queste specie di cibi vengono esaminate dai sensi della vista, dell'odorato o del tatto, o vengono sottoposte ad esame da parte della chimica, della medicina o della fisica, non si trova differenza alcuna fra queste ed altre specie di cibo, né si può cogliere quella precisa circostanza che possa arrecare un giusto fondamento agli scrupoli religiosi. Un pollo di giovedì è un cibo lecito, di venerdì diventa un cibo abominevole; le uova in una casa ed in una diocesi sono permesse durante la quaresima; ma cento passi più in là, mangiarle è un peccato degno di dannazione. Questa terra o quest'edificio ieri erano profani; oggi, per il borbottamento di certe parole, sono diventati sacri e santi. Si può certamente dire che riflessioni come queste, in bocca ad un filosofo, sono troppo ovvie perché abbiano qualche influenza, giacché debbono sempre presentarsi a prima vista, alla mente di ognuno; e se queste considerazioni non hanno il sopravvento, è certamente perché sono soffocate dall'educazione, dai pregiudizi e dalle passioni, non dall'ignoranza o dall'errore.

Può sembrare una veduta poco ponderata o piuttosto una riflessione troppo astratta il ritenere che una superstizione simile entri anche in tutti i sentimenti che hanno attinenza colla giustizia, e che, se un uomo sottopone l'oggetto della giustizia, cioè quello che chiamiamo proprietà, allo stesso esame da parte dei sensi e della scienza, egli non troverà, nemmeno colla ricerca più accurata, fondamento alcuno che giustifichi la differenza introdotta fra gli oggetti dai sentimenti morali. Io posso nutrirmi legittimamente dei frutti di

questa pianta; ma i frutti di un'altra pianta della stessa specie, che si trova dieci passi più in là, è per me un delitto se li tocco. Se avessi indossato quest'abbigliamento un'ora fa, avrei meritato il più severo castigo; ma un uomo, pronunciando poche sillabe magiche, lo ha reso ora adatto al mio uso, perché io me ne serva. Se questa casa si trovasse nel territorio vicino, sarebbe immorale per me l'abitarla; ma poiché è costruita da questa parte del fiume, è soggetta ad una legge municipale diversa, e così se diventa mia [6], io non incorro in biasimi o censure. Si potrebbe pensare che la stessa specie di ragionamento che mette in evidenza con tanto successo l'inconsistenza della superstizione, sia applicabile anche alla giustizia; né è possibile, in un caso più che nell'altro, indicare nell'oggetto quella precisa qualità o circostanza, che sia a fondamento del sentimento.

Ma c'è questa materiale differenza fra la *superstizione* e la *giustizia*, che la prima è frivola, inutile ed opprimente, mentre la seconda è assolutamente necessaria per il benessere dell'umanità e per l'esistenza della società. Quando prescindiamo da questa circostanza (giacché essa è troppo manifesta, perché la si possa trascurare), bisogna confessare che tutti i riguardi che si hanno per il diritto e per la proprietà sembrano completamente privi di fondamento, al pari delle superstizioni più grossolane e volgari. Se non fossero in alcun modo in gioco gli interessi della società, sarebbe tanto incomprensibile perché mai certi suoni articolati che implicano consenso, pronunciati da un altro, debbano mutare la natura delle mie azioni nei riguardi d'un oggetto particolare, quanto sarebbe incomprensibile perché mai la recita d'una formula liturgica da parte d'un prete, con un certo abito ed in un certo atteggiamento, debba dedicare a qualcuno un mucchio di mattoni e di legname e renderlo sacro da quel momento in avanti per tutta l'eternità [7].

[6] [L'espressione « se diventa mia » fu aggiunta nella edizione Q.]

[7] È evidente che la volontà o il consenso da soli non giustificano mai il trasferimento di proprietà, né fanno nascere l'obbligo d'una promessa (infatti, lo stesso ragionamento vale per entrambi); ma la vo-

Queste riflessioni, sono ben lontane dall'indebolire gli obblighi della giustizia o dal diminuire in qualche modo il più sacro rispetto per la proprietà. Al contrario, questi sentimenti debbono derivare nuova forza dai ragionamenti che stiamo facendo. Infatti, quale più solido fondamento si può

lontà deve essere espressa con parole o con segni, perché sia idonea a porre un legame nei confronti di qualcuno. L'espressione, una volta che sia adoperata come strumento di manifestazione della volontà, diventa presto la parte principale della promessa; né una persona sarà meno legata dalla sua parola, per quanto segretamente rivolga in senso diverso la sua intenzione e si rifiuti di dare l'assenso della mente. Ma per quanto l'espressione costituisca, in molte occasioni, la promessa nel suo insieme, non avviene sempre così; ed uno che facesse uso di un'espressione, di cui non conoscesse il significato, e che usasse senza alcuna idea delle conseguenze, certamente non ne sarebbe legato. Anzi, sebbene ne conoscesse il significato, se la usasse soltanto per scherzo e con segni che dessero evidenti indicazioni che egli non ha seria intenzione di impegnarsi, egli non si troverebbe legato da alcun obbligo di esecuzione; ma è necessario a questo scopo che le parole siano una espressione perfetta della volontà, senza alcun segno in contrario. Non dobbiamo però spingerci su questa strada tanto avanti da immaginare che uno, di cui congetturiamo, con pronta intuizione, in base a certi segni, che abbia intenzione di ingannarci, non sia legato dalla sua espressione o promessa verbale, se noi l'accettiamo; ma bisogna limitare questa conclusione a quei casi in cui i segni sono d'una natura diversa da quelli che denotano inganno. Di tutte queste contraddizioni si può rendere ragione facilmente, se la giustizia nasce completamente dalla sua utilità per la società; con qualunque altra ipotesi, queste contraddizioni non si potrebbero spiegare.

È da rilevare che le decisioni morali dei gesuiti e di altri casisti dalla coscienza lassa erano prese di solito sulla base di sottigliezze di ragionamento del tipo di quelle che qui abbiamo messo in evidenza e derivavano tanto dall'abitudine alle astruserie scolastiche quanto dalla corruzione del cuore, stando almeno a quanto attesta il signor Bayle. Vedi il suo *Dizionario*, all'articolo LOYOLA. E perché l'indignazione umana si è levata così alta contro questi casisti, se non perché ognuno avvertiva che la società umana non avrebbe potuto sopravvivere se venivano autorizzati quei criteri di azione, e che la morale si deve sempre trattare avendo di mira l'interesse pubblico più che la perfezione d'un'argomentazione filosofica? Se la direzione che noi diamo intimamente all'intenzione, diceva ogni uomo di buon senso, può togliere validità ad un contratto, dove va la nostra sicurezza? E tuttavia un metafisico delle scuole potrebbe pensare che, se un'in-

desiderare o concepire per qualche dovere, dell'osservare che la società umana, o perfino la natura umana, non può sussistere senza la sua osservanza e che essa giungerà ad un maggior grado di felicità e di perfezione, quanto più inviolabile sarà il rispetto che si tributerà a quel dovere? [8]

Il dilemma sembra ovvio: poiché la giustizia tende evidentemente a promuovere l'utilità pubblica ed a mantenere in vita la società civile, il sentimento di giustizia o deriva dalla nostra riflessione su tale tendenza della giustizia, oppure, alla maniera della fame, della sete e degli altri appetiti, alla maniera del risentimento, dell'attaccamento alla vita e delle altre passioni, nasce da un semplice istinto originario collocato nel cuore dell'uomo, radicato dalla natura in lui con lo stesso intento salutare con cui vi ha posti gli altri

tenzione si suppone che sia necessaria, e quest'intenzione realmente non c'è, non dovrebbe seguirne alcuna conseguenza e non si dovrebbe avere, per risultato, l'imposizione di alcun obbligo. Le sottigliezze della casistica possono non esser maggiori di quelle dei legulei, cui abbiamo fatto riferimento sopra; ma poiché le prime sono *pericolose*, mentre le seconde sono *innocue* e perfino *necessarie*, questa è la ragione della diversa accoglienza che vien loro dal mondo.

È dottrina della chiesa di Roma che il prete, dirigendo nel suo intimo la propria intenzione, possa invalidare qualunque sacramento. Questa posizione deriva dal fatto che ci si attiene in modo rigoroso e completo alla ovvia verità per cui le parole da sole, senza un significato od intenzione in colui che le pronuncia, non possono essere accompagnate da alcun effetto. Se non si accetta la stessa conclusione nei ragionamenti che riguardano i contratti civili, mentre si ammette che gli affari civili hanno molto minore importanza della salvezza eterna d'un migliaio di anime, ciò dipende completamente dall'avvertenza che gli uomini hanno del pericolo e dello svantaggio che reca con sé la dottrina applicata nel campo religioso. E noi possiamo da ciò osservare che per quanto una superstizione possa apparire positiva, arrogante e dogmatica, non può mai conferire una completa persuasione della realtà dei suoi oggetti, o porli, in qualche grado, allo stesso livello dei fatti della vita comune, che noi apprendiamo dall'osservazione quotidiana e dai ragionamenti fondati sull'esperienza. [L'ultimo capoverso della nota fu introdotto nell'edizione O.]

[8] [Le righe seguenti fino all'ultimo capoverso della sezione sono omesse nella edizione G.]

istinti. Se il caso è quest'ultimo [9], ne segue che la proprietà, che è l'oggetto della giustizia, è anch'essa individuata da un semplice istinto originario, e non viene accertata da argomento o riflessione di sorta. Ma chi ha mai udito parlare di quest'istinto? O si tratta forse di un soggetto in cui si possano fare nuove scoperte? Potremmo allora aspettarci anche di scoprire nuovi sensi nel corpo umano, sfuggiti finora all'osservazione di tutti gli uomini.

Di più: per quanto sembri una proposizione molto semplice il dire che la natura, con un sentimento istintivo, individua la proprietà, tuttavia troveremo che, a questo scopo, occorrono diecimila istinti differenti e che si debbono adoperare intorno ad oggetti massimamente intricati e difficili a sceverare. Infatti, quando si chiede una definizione di *proprietà*, si trova che il rapporto di proprietà si risolve in un possesso ottenuto mediante occupazione, o mediante il lavoro, per mezzo di prescrizione, o di eredità, o di contratto ecc. Possiamo forse pensare che la natura, per mezzo di un istinto originario, ci dia istruzione intorno a tutti questi metodi di acquisizione della proprietà?

Queste stesse parole, eredità e contratto, stanno ad indicare idee infinitamente complesse; e per definirle con esattezza non sono bastati cento volumi di leggi e mille volumi di commentatori. Forse che la natura, i cui istinti posti nell'uomo sono tutti semplici, abbraccia oggetti tanto complessi e innaturali e crea un essere razionale, senza affidare nulla all'azione della sua ragione?

Ma anche se si ammettesse tutto ciò, non basterebbe. Le leggi positive possono certamente dar luogo al trasferimento di proprietà. Ma è forse con un altro istinto originario che riconosciamo l'autorità di re e di senati e determiniamo tutti i confini della loro giurisdizione? Anche ai giudici, sebbene

[9] [(Ed. N, t) « Se la giustizia nasce da un semplice originale istinto nel cuore umano, senza alcuna riflessione nemmeno su quegli ovvi interessi della società che assolutamente richiedono questa virtù, ne segue ecc. ». Questo testo sostituiva nell'edizione N tutto il periodo che precede da « Il dilemma ecc. ».]

la loro sentenza sia erronea ed illegale, si deve concedere, per la salvaguardia della pace e dell'ordine, un'autorità decisiva nella determinazione della proprietà. Abbiamo noi forse delle idee innate di pretori, cancellieri e giurie? Chi non vede che tutte queste istituzioni sorgono soltanto dalle necessità della società umana?

Tutti gli uccelli della stessa specie, in ogni epoca e paese, costruiscono i loro nidi allo stesso modo; ed in ciò noi vediamo la forza dell'istinto. Gli uomini, in tempi e luoghi diversi, costruiscono le loro case in modo differente; e qui noi avvertiamo l'influsso della ragione e della consuetudine. Un'eguale inferenza si può trarre dal paragone fra l'istinto di generazione e l'istituzione della proprietà.

Per quanto grande sia la varietà delle leggi municipali, si deve riconoscere che esse, nei loro principali lineamenti, si corrispondono quasi regolarmente, perché gli scopi cui tendono sono dappertutto esattamente gli stessi. Allo stesso modo, tutte le case hanno un tetto e dei muri, finestre e camini, per quanto siano varie la loro forma, la figura ed i materiali di cui son fatte. Gli scopi cui è diretta la costruzione di queste parti degli edifici e che sono a loro volta indirizzati alle comodità della vita umana non scoprono la loro derivazione dalla ragione e dalla riflessione più agevolmente di quanto avvenga per le leggi municipali che si propongono tutte uno stesso fine.

Non ho bisogno di ricordare le variazioni che tutte le regole della proprietà subiscono da parte delle più sottili pieghe e connessioni dell'immaginazione e da parte delle sottigliezze ed astrazioni in cui si avvolgono i ragionamenti e le argomentazioni giuridiche. Non è possibile mettere d'accordo quest'osservazione con la nozione di istinti originari.

Ciò che soltanto può dar luogo ad un dubbio intorno alla teoria, su cui insisto, è l'influenza dell'educazione e delle abitudini acquisite, dalle quali siamo così abituati a biasimare l'ingiustizia che non siamo, in tutti i casi, coscienti di qualche immediata riflessione sulle sue rovinose conse-

guenze. I modi di vedere che ci sono più familiari tendono, proprio per questa ragione, a sfuggirci e ciò che abbiamo molto spesso compiuto in base a determinati motivi, tendiamo del pari a continuare a farlo meccanicamente, senza richiamare alla nostra mente, in ogni occasione, le riflessioni che la prima volta ci hanno spinto ad agire. L'utilità, o piuttosto la necessità, della giustizia è così universale e postula dappertutto talmente le stesse regole che se ne forma l'abitudine in tutte le società; ed occorre un'indagine attenta per stabilire la sua vera origine. Non si tratta, tuttavia, di materia così oscura, giacché anche nella vita d'ogni giorno facciamo ricorso ad ogni momento al principio della pubblica utilità e domandiamo: *Che cosa avverrebbe del mondo, se dovessero imporsi questi modi di agire? Come potrebbe sussistere la società sotto la pressione di tanti disordini?* Se la distinzione o separazione delle proprietà fosse del tutto inutile, come si potrebbe pensare che prendesse mai piede nella società?

Ci sembra così, di aver raggiunto, nell'insieme, la conoscenza della forza di quel principio su cui qui abbiamo tanto insistito, come anche ci sembra di poter determinare quale grado di stima o di approvazione morale può risultare dalla riflessione sull'interesse e sull'utilità pubblica. La necessità della giustizia per la sopravvivenza della società è il solo fondamento di questa virtù. E poiché non c'è qualità morale più altamente stimata, possiamo concludere che questa circostanza dell'utilità ha, in generale, il dominio più forte ed il controllo più completo dei nostri sentimenti. Deve essere, perciò, la fonte d'una parte considerevole del merito che si attribuisce all'umanità, alla benevolenza, alla amicizia, al desiderio del bene pubblico, ed alle altre virtù sociali della stessa specie; ed infatti è la sola fonte dell'approvazione morale che si tributa alla fedeltà, alla giustizia, alla veracità, all'integrità e alle altre qualità e princìpi utili e degni di stima. È del tutto conforme alle regole della filosofia, e perfino a quelle della ragione comune che, quando

si è trovato che un principio esplica grande forza ed energia in un determinato caso, gli si attribuiscano eguale forza ed energia in tutti i casi simili. Questa [10], in verità, è la principale regola del filosofare secondo Newton [11].

[10] [Quest'ultimo periodo è stampato in forma di nota nelle edizioni G-P, le quali indicano altresì la regola di Newton come la *seconda*.]

[11] *Principia*, lib. III. [La seconda delle quattro regole del filosofare indicate da Newton suona così: « Effectuum naturalium eiusdem generis eaedem assignandae sunt causae, quatenus fieri potest ».]

SEZIONE QUARTA

LA SOCIETÀ POLITICA

Se ogni uomo avesse *sagacia* bastante per avvertire, in tutte le circostanze, il forte interesse che lo lega all'osservanza della giustizia e dell'equità, e avesse *energia mentale* bastante per perseverare con costanza nella sua adesione ad un interesse generale e non immediato, resistendo alle lusinghe del piacere e del vantaggio immediati, in questo caso, non ci sarebbe mai stato qualche cosa di simile ad un governo o ad una società politica, ma ogni uomo, seguendo la propria libertà naturale, sarebbe vissuto in perfetta pace ed in armonia con tutti gli altri. Che bisogno c'è d'una legge positiva, laddove la giustizia naturale è, da sola, un freno sufficiente? Perché creare dei magistrati, dove non si verificano mai né disordini, né iniquità? Perché ridurre la nostra libertà naturale, quando, in ogni caso, la sua massima esplicazione non può dar luogo che a risultati innocenti e benefici? È evidente che, se il governo fosse del tutto inutile, non sarebbe mai esistito e che il solo fondamento del dovere dell'obbedienza è l'*utilità* che esso reca alla società, preservando la pace e l'ordine fra gli uomini.

Quando sono stabilite parecchie società politiche ed esse intrattengono ampi rapporti fra loro, si scopre immediatamente che un nuovo gruppo di regole è *utile* in questa particolare situazione; e conformemente a ciò, nuove leggi vengono istituite sotto la denominazione di leggi delle nazioni. Di questo genere sono il carattere sacro della persona degli ambasciatori, il divieto delle armi avvelenate, il far salva

la vita a coloro che si arrendono in guerra, con altre leggi analoghe che sono ovviamente pensate per l'*utilità* degli Stati e dei regni nei loro reciproci rapporti.

Le regole di giustizia, quali prevalgono nei rapporti fra individui, non subiscono completa sospensione nei rapporti fra società politiche. Tutti i prìncipi ostentano considerazione per i diritti degli altri prìncipi; ed alcuni lo fanno indubbiamente senza ipocrisia. Ogni giorno si stringono alleanze e trattati fra Stati indipendenti; e questi sarebbero soltanto un grande spreco di pergamena, se non si trovasse con l'esperienza che essi hanno *qualche* autorità ed efficacia. Ma la differenza fra i regni e gli individui è questa. La natura umana non può in alcun modo sussistere, senza che gli individui si uniscano in società; e questa associazione non si avrebbe mai, se non si tenesse conto delle leggi di equità e di giustizia. Disordine, confusione, guerra di tutti contro tutti, sono le conseguenze necessarie d'una condotta così sfrenata. Le nazioni invece possono sussistere senza relazioni fra loro. Entro certi limiti possono sussistere anche in uno stato di guerra generale. L'osservanza della giustizia, sebbene sia utile nei rapporti fra le nazioni, non è in essi salvaguardata da una necessità così impellente come quella che la fa valere nei rapporti fra individui; l'*obbligo morale* è proporzionale all'*utilità*. Tutti gli uomini politici e la maggior parte dei filosofi ammetteranno che le ragioni di Stato possono, in particolari circostanze di emergenza, dispensare dalle regole della giustizia e rendere nullo qualsiasi trattato od alleanza, quando la loro stretta osservanza fosse in grado rilevante dannosa all'una o all'altra delle parti contraenti. Ma si ammette d'altra parte che nulla, all'infuori della più estrema necessità, potrebbe giustificare da parte di individui la rottura di una promessa o l'invasione dell'altrui proprietà.

In una confederazione di Stati, come l'antica repubblica achea o i Cantoni svizzeri e le Province Unite dei giorni nostri, poiché la lega ha una peculiare *utilità*, le condizioni dell'unione hanno un carattere sacro ed un'autorità peculiari, ed una loro violazione sarebbe considerata non meno, ma più delittuosa di ogni ingiuria o ingiustizia privata.

L'incapacità in cui l'uomo si trova nel lungo periodo dell'infanzia di provvedere a se stesso richiede che i genitori di comune accordo provvedano al sostentamento del loro figlio; e quest'accordo fra i genitori richiede la virtù della castità o fedeltà al letto coniugale. Senza tale *utilità* si riconoscerà facilmente che non si sarebbe mai pensato a questa virtù [1].

Un'infedeltà del genere è molto più *dannosa* nelle *donne* che negli *uomini*. Per questo le leggi della castità sono più rigorose nei riguardi dell'un sesso che in quelli dell'altro.

Queste regole si riferiscono tutte alla generazione; e tuttavia le donne, passata l'età in cui possono generare, non si ritiene che ne siano più esenti di quelle che sono nel fiore della gioventù e della bellezza. Spesso le *regole generali* vengono estese al di là del principio dal quale inizialmente hanno tratto origine; e ciò in tutte le questioni di gusto e di sentimento. È una storia nota a tutti a Parigi quella di un giovane gobbo il quale, durante la furia del Mississipi [2], si recava tutti i giorni in Rue de Quincempoix, dove gli speculatori di borsa si riunivano in folla, e veniva pagato bene perché consentisse loro di usare della sua gobba come d'un tavolo sul quale firmare i loro contratti. Sebbene si riconosca

[1] L'unica soluzione, che Platone dà a tutte le obiezioni che si potrebbero sollevare contro la comunione delle donne, istituita nel suo Stato immaginario, è Κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. *Scite enim istud et dicitur et dicetur: id quod utile sit, honestum esse, quod autem inutile sit, turpe esse* (*Repubblica*, V, p. 457 ex edit. Ser.). Questa massima non ammetterà dubbio, se si terrà conto dell'utilità pubblica, secondo l'intendimento di Platone. E in verità a quale altro fine servono tutte le idee di castità e di modestia? *Nisi utile est quod facimus, frustra est gloria,* dice Fedro, 3, 17, 12. Καλὸν τῶν βλαβερῶν οὐδέν, dice Plutarco (*De vitioso pudore*, 529 F). *Nihil eorum quae damnosa sunt, pulchrum est.* Identica era l'opinione degli stoici: Φασὶν οὖν οἱ Στωικοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτεραν ὠφελείας, ὠφέλειαν μὲν λέγοντες τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σπουδαίαν πρᾶξιν (SESTO EMPIRICO, lib. 3, cap. 20).

[2] [Si allude al turbamento provocato a Parigi dal rialzo delle azioni della Società del Mississipi, diretta dal Law.]

che la bellezza d'una persona sorga in gran parte dalle idee di utilità, forse che la fortuna che il giovane gobbo veniva accumulando con questo espediente era in grado di farlo diventare bello? L'immaginazione viene influenzata dalle associazioni fra le idee; e queste, sebbene sorgano originariamente dal giudizio, non è facile che si lascino modificare da ogni singola eccezione nella quale ci imbattiamo. Al che possiamo aggiungere, nel caso presente della castità, che l'esempio delle donne più anziane sarebbe dannoso per le donne più giovani; e che le donne più giovani, prevedendo continuamente di riavere in un determinato momento la piena libertà per la soddisfazione dei propri desideri, sarebbero naturalmente portate ad anticipare quel momento e prenderebbero più alla leggera questo dovere nel suo complesso, mentre esso è così necessario alla società.

Coloro che vivono nella stessa famiglia hanno così frequenti occasioni di licenza sessuale, che nulla potrebbe proteggere la purezza dei costumi, se fosse consentito il matrimonio fra i parenti più stretti, o se la legge e la consuetudine convalidassero qualche relazione amorosa fra di essi. Poiché, dunque, l'incesto è maggiormente *dannoso*, è anche associato all'idea d'una maggiore turpitudine e bruttezza morale. Qual è la ragione per cui, secondo le leggi ateniesi, uno poteva sposare la sorellastra da parte del padre, ma non quella da parte della madre? Ovviamente questa: i costumi degli ateniesi erano così riservati che ad un uomo non era mai consentito avvicinarsi all'appartamento delle donne, anche nella stessa famiglia, tranne che per far visita alla propria madre. La matrigna e le sue figlie erano pertanto così separate da lui come le donne di qualsiasi altra famiglia e quindi c'era pochissimo pericolo di qualche relazione colpevole fra di loro. Gli zii e le nipoti, per la stessa ragione, potevano sposarsi ad Atene; ma né zii e nipoti, né fratellastri e sorellastre, potevano contrarre matrimonio a Roma, dove le relazioni sessuali erano più aperte. L'utilità pubblica è la causa di tutte queste variazioni.

Il ridire ad altri, a danno di qualcuno, qualche cosa che gli è sfuggito nella conversazione privata, oppure fare un

uso analogo delle sue lettere private, è cosa che viene altamente biasimata. I liberi e socievoli rapporti degli spiriti risulterebbero profondamente compromessi, se tali regole di lealtà non fossero riconosciute.

Anche nel ripetere le dicerie altrui, dalle quali possiamo prevedere che non risultino cattive conseguenze, l'indicarne l'autore si considera come prova di indiscrezione, se non di immoralità. Queste dicerie, passando di bocca in bocca e caricandosi di tutte le varianti abituali, spesso ritornano alle persone che vi sono implicate e danno luogo ad animosità ed a litigi tra persone, le cui intenzioni sono le più innocenti ed inoffensive.

Ficcare il naso nei segreti altrui, aprire o perfino leggere le lettere altrui, fare la spia circa quello che dicono che fanno o che hanno intenzione di fare, quali abitudini più dannose alla società? quali abitudini, per conseguenza, più biasimevoli?

Questo principio è anche il fondamento della maggior parte delle regole che disciplinano le buone maniere, una specie di moralità minore, escogitata per il più agevole affermarsi della conversazione e dell'incontro in società. Si biasima sia la mancanza che l'eccesso di cerimonie ed ogni cosa che facilita il comodo, senza dar luogo a familiarità non conveniente, è utile e lodevole. La costanza nelle amicizie, negli affetti, nei legami familiari è raccomandabile ed è necessaria per tenere in piedi la fiducia ed i buoni rapporti sociali. Ma in luoghi di generale, anche se casuale affluenza, dove la ricerca della salute e del piacere riunisce promiscuamente la gente, la comodità pubblica dispensa da questa regola; in questo caso la consuetudine incoraggia, sia pure temporaneamente, una conversazione espansiva e non riservata, assecondando l'arbitrio di rompere più tardi ogni conoscenza poco importante, senza che da ciò resti violata la cortesia o la buona educazione.

Anche nelle società che sono stabilite sui princìpi più immorali e più contrari agli interessi della società più grande, sono necessarie alcune regole che i membri sono costretti ad osservare sia da una specie di falso senso dell'onore, sia dal

privato interesse. Ladri e pirati, com'è stato spesso rilevato, non potrebbero conservare la loro unione deleteria, se non dessero luogo all'istituzione d'una nuova giustizia distributiva tra di loro e se non si richiamassero a quelle leggi di equità, che essi violano continuamente nei confronti del resto degli uomini.

Un proverbio greco dice: odio il compagno di ubriachezza che non dimentica mai. Le pazzie dell'ultima orgia dovrebbero esser sotterrate da eterno oblio, per dare piena libertà alle pazzie della prossima.

Nelle nazioni in cui degli intrighi amorosi contrari alla moralità, se coperti da un sottile velo di mistero, sono, entro certi limiti, autorizzati dalla consuetudine, si forma immediatamente una serie di regole, pensate per rendere più comodi tali rapporti. La famosa corte o parlamento d'amore in Provenza risolveva una volta tutti i casi controversi in questo genere.

Nelle associazioni che hanno per scopo il divertimento, vi sono delle regole che si chiede che siano osservate durante il gioco; e queste regole sono diverse per ogni tipo di gioco. Il fondamento di queste società, lo ammetto, è frivolo; e le leggi che vi si seguono sono, in gran parte, se non del tutto, capricciose ed arbitrarie. Fin qui c'è una differenza materiale fra queste leggi e quelle della giustizia, della fedeltà e della lealtà. Le società generali sono assolutamente necessarie per la sopravvivenza degli uomini e della specie e l'utilità pubblica, su cui si regola la morale, è stabilita nella natura dell'uomo e del mondo in cui vive in modo da non poter esser violata. Il paragone, perciò, sotto questi riguardi, è molto imperfetto. Possiamo soltanto ricavarne la conoscenza del fatto che le regole sono necessarie dovunque gli uomini intrattengono qualche relazione gli uni cogli altri.

Gli uomini non possono nemmeno passarsi accanto per la strada senza delle regole. Carrettieri, cocchieri e postiglioni seguono dei princìpi per cedere il passo; e questi sono fondati principalmente sul modo e sull'utilità reciproci. Talvolta anche questi sono arbitrari, o almeno dipendono da

una sorta di analogia capricciosa, come molti dei ragionamenti degli avvocati [3].

Per completare le nostre osservazioni, possiamo rilevare che per gli uomini è impossibile perfino uccidersi l'un l'altro senza degli statuti, delle regole, e senza un'idea di giustizia e di onore. La guerra ha le sue leggi come la pace; e perfino quel genere sportivo di guerra che si fa tra lottatori, pugili, schermitori di clava e gladiatori, è regolato da princìpi fissi. L'interesse comune e l'utilità producono infallibilmente un criterio per distinguere il giusto e l'ingiusto fra le parti interessate.

[3] Il veicolo più leggero cede il passo a quello più pesante, e quando i veicoli sono dello stesso tipo, quello vuoto cede il passo a quello carico: questa regola è fondata sulla comodità. Che quelli che vanno in direzione della capitale abbiano la precedenza su quelli che ne tornano, sembra che sia un fatto fondato su qualche idea della dignità della grande città e sulla preferenza per il futuro rispetto al passato. Per ragioni simili, fra i pedoni, chi si trova a destra ha diritto di stare dalla parte del muro; così si evitano gli urti che la gente pacifica trova molto spiacevoli e fastidiosi.

SEZIONE QUINTA

PERCHÉ L'UTILITÀ PIACE

PARTE PRIMA

Che si debba alla loro utilità, la stima che noi attribuiamo alle virtù sociali è un pensiero che sembra così naturale che uno si aspetterebbe di imbattersi in esso ad ogni momento negli scrittori di cose morali, come fondamento principale dei loro ragionamenti e delle loro ricerche. Nella vita quotidiana, possiamo osservare che si fa sempre riferimento alla considerazione dell'utilità; né si ritiene che elogio maggiore possa esser fatto di qualcuno, dell'esporre l'utilità che egli arreca alla vita collettiva e dell'enumerare i servigi da lui resi agli uomini ed alla società. Quale considerazione si suole avere, anche per un oggetto inanimato, se l'equilibrio e l'eleganza delle sue parti non impediscono che sia adatto per qualche pratica utilità! E come si considerano soddisfacenti le spiegazioni riguardo a qualche sproporzione o a qualche apparente deformità, se possiamo mostrare che quel determinato procedimento costruttivo è stato richiesto dall'uso cui intendevamo destinare l'oggetto in questione! Una nave ad un artigiano o ad uno che si intenda abbastanza di cose della navigazione appare più bella se la prua è ampia e rigonfia rispetto alla poppa, che non se la nave fosse costruita con una esatta regolarità geometrica, in contrasto con tutte le leggi della meccanica. Un edificio, in cui le porte e le finestre fossero perfettamente quadrate, offenderebbe l'occhio proprio per questa proporzione, in quanto mal adatta

alla figura umana, a servizio della quale fu ideata la costruzione. Quale meraviglia, dunque, che un uomo, le cui abitudini e la cui condotta sono dannose per la società e pericolose per chiunque abbia qualche rapporto con lui, diventi oggetto di disapprovazione, per questa ragione, e susciti, in ognuno che lo considera, il più forte sentimento di disgusto e di odio? [1]

Ma forse la difficoltà di rendersi conto di questi effetti dell'utilità o degli effetti del suo contrario, ha trattenuto i filosofi dall'introdurli nei loro sistemi di etica e li ha indotti piuttosto a ricorrere a qualche altro principio, per spiegare l'origine del bene e del male morali. Ma non è una buona ragione per respingere qualche principio, confermato dall'esperienza, il fatto che noi non si sia in grado di dare una ragione soddisfacente della sua origine, né di ricondurlo ad altri princìpi più generali. E se riflettessimo un poco sul presente argomento, noi non dovremmo trovarci in imba-

[1] Noi non dobbiamo immaginare che, per il fatto che un oggetto inanimato può essere utile quanto un uomo, deve perciò del pari, in base al presente sistema, meritare l'appellativo di *virtuoso*. I sentimenti sollecitati dall'utilità sono, nei due casi, molto diversi; l'uno è misto di affetto, di stima, di approvazione ecc.; l'altro no. Allo stesso modo, un oggetto inanimato può avere un bel colore e delle belle proporzioni come una figura umana. Ma possiamo forse innamorarci di esso? Vi sono numerose serie di passioni e di sentimenti, i cui unici oggetti appropriati, per una costituzione originaria della natura, sono gli esseri razionali pensanti; e per quanto proprio le stesse qualità si possano trasferire ad un oggetto insensibile ed inanimato, esse non stimoleranno gli stessi sentimenti. Le qualità benefiche di erbe e minerali vengono talvolta chiamate, per la verità, le loro *virtù*; ma questo è un effetto del capriccio del linguaggio, che non deve venir preso in considerazione nel ragionamento. Infatti, per quanto si verifichi una sorta di approvazione anche nei confronti degli oggetti inanimati, quando sono benefici, tuttavia questo sentimento è così leggero e così differente da quello che viene rivolto ai magistrati ed agli uomini di Stato che lavorano per il bene dell'umanità, che non possono essere disposti sotto la stessa classe o sotto la stessa denominazione.

Una piccolissima variazione dell'oggetto, ferme restando le stesse qualità, distruggerà un sentimento. Così, la stessa bellezza, trasferita ad una persona di sesso diverso, non eccita la passione amorosa, a meno che la natura stessa non risulti profondamente pervertita.

razzo nel render ragione dell'influsso dell'utilità e nel dedurlo da princìpi più noti e più universalmente riconosciuti.

Dall'apparente utilità delle virtù sociali, gli scettici tanto antichi che moderni, hanno facilmente tratto l'inferenza che tutte le distinzioni morali hanno origine dall'educazione e che furono dapprima inventate ed in seguito incoraggiate dall'arte dei politici, collo scopo di rendere l'uomo arrendevole e di reprimere la sua naturale ferocia ed egoismo, che lo rendevano inidoneo alla vita in società. Questo principio, in verità, dell'ammaestramento e dell'educazione, si deve riconoscere che ha un influsso efficace fino al punto di riuscire frequentemente ad aumentare o a diminuire, al di là del loro ambito normale, i sentimenti di approvazione o di biasimo; e fino al punto di riuscire anche, in casi particolari, a creare, senza la presenza di alcun principio naturale, un nuovo sentimento di questa specie, come risulta evidente in tutte le pratiche ed osservanze superstiziose. Ma che tutte le affezioni o avversioni morali abbiano quest'origine, non sarà certamente cosa che venga ammessa da alcuno che svolga una sensata ricerca intorno a questo punto. Se la natura stessa non avesse dato luogo a tale distinzione, fondandola sulla struttura originaria della mente, le parole *onorevole* ed *ignominioso*, *amabile* ed *odioso*, *nobile* e *spregevole*, non si sarebbero introdotte in alcun linguaggio; né i politici, anche avendo inventato questi termini, sarebbero mai riusciti a renderli intelligibili o a far sì che essi suggerissero qualche idea a chi li sentiva pronunciare. Sicché non ci può essere nulla di più superficiale di questo paradosso degli scettici; e sarebbe bene se, negli studi più astrusi di logica e di metafisica, potessimo controbattere i cavilli di questa setta così agevolmente, come ci riesce di fare nelle scienze pratiche e più intelligibili della politica e della morale. Si deve dunque ammettere che le virtù sociali hanno una bellezza ed una amabilità naturali, le quali, originariamente antecedenti ad ogni ammaestramento ed educazione, raccomandano tali virtù alla stima delle persone non istruite ed impegnano la loro adesione. E poiché l'utilità pubblica di tali virtù è la caratteristica principale da cui deriva il merito che loro si ascrive,

ne segue che il fine che esse tendono a promuovere ci deve risultare sotto qualche rispetto gradevole e deve aver presa su qualche affezione naturale. Esso deve piacere, o in base a considerazioni di interesse personale, o in base a motivi e riguardi meno ristretti.

Si è spesso affermato che, poiché ogni uomo ha una stretta connessione colla società, ed avverte l'impossibilità della sopravvivenza del singolo isolato, egli diviene, in base a queste ragioni, favorevole a tutte quelle abitudini e princìpi che promuovono l'ordine nella società e gli assicurano il quieto possesso d'un bene così inestimabile. Tanto valore attribuiamo al nostro benessere ed alla nostra felicità, ed altrettanto plauso dobbiamo tributare all'esercizio della giustizia e dell'umanità, per mezzo delle quali soltanto si può conservare l'unione nella società ed ognuno può raccogliere i frutti della mutua protezione ed assistenza.

Questa deduzione della morale dall'egoismo e dalla considerazione dell'interesse privato è un'osservazione ovvia che non deriva del tutto dalle capricciose trovate e dagli assalti bonari degli scettici. Per non ricordare altri, Polibio, uno dei più gravi e sensati, oltre che uno dei più morali scrittori dell'antichità, ha attribuito un'origine egoistica a tutti i nostri sentimenti di virtù [2]. Ma, per quanto il solido senso pratico di quest'autore e la sua avversione a tutte le vuote sottigliezze conferiscano grande rilievo alla sua autorità in quest'argomento, tuttavia questa non è questione che si possa decidere per mezzo dell'autorità e la voce della natura e del-

[2] La disobbedienza ai genitori è disapprovata dagli uomini, προορωμένους τὸ μέλλον, καὶ συλλογιζομένους ὅτι τὸ παραπλήσιον ἑκάστοις αὐτῶν συγκυρήσει. L'ingratitudine viene disapprovata per una ragione simile (per quanto sembri che egli guardi ad essa con una considerazione più generosa): συναγανακτοῦντας μὲν τῷ πέλας, ἀναφέροντας δ'επ' αὐτοὺς τὸ παραπλήσιον, ἐξ ὧν ὑπογίγνεταί τις ἔννοια παρ' ἑκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας, lib. VI, cap. 6. Forse lo storico voleva dire soltanto che la nostra simpatia ed il nostro senso di umanità potevano venir ravvivati dalla considerazione della somiglianza del nostro caso con quello della persona che soffre; che è un giusto sentimento.

l'esperienza sembra che si opponga chiaramente alla teoria egoistica.

Spesso noi apprezziamo delle azioni virtuose compiute in epoche molto distanti ed in paesi remoti, nelle quali la più sottile immaginazione non scoprirebbe apparenza alcuna di egoismo, né troverebbe connessione alcuna della nostra presente felicità e sicurezza con avvenimenti così profondamente separati da noi.

Un'azione generosa, coraggiosa, nobile, compiuta da un avversario, si impone alla nostra approvazione; mentre, nelle sue conseguenze, si potrebbe riconoscere come dannosa ai nostri interessi particolari.

Nei casi in cui l'interesse privato si incontra ed accorda colla generale propensione per la virtù, noi facilmente avvertiamo ed ammettiamo la mescolanza di questi distinti sentimenti che danno luogo ad un diverso sentire e che hanno un differente influsso sulla mente. Noi lodiamo, forse, con maggiore alacrità, le azioni generose ed improntate ad umanità che contribuiscono ai nostri interessi particolari; ma i motivi di lode, sui quali insistiamo, sono molto lontani da questa considerazione. E noi possiamo tentare di convertire gli altri ai nostri sentimenti senza cercare di convincerli che trarranno qualche vantaggio dalle azioni che raccomandiamo alla loro approvazione ed al loro plauso.

Esponete il modello d'un carattere degno di lode, che comprenda tutte le più amabili virtù morali; esponete degli esempi in cui queste virtù si spieghino in modo eminente e fuori dell'ordinario; facilmente voi lo imporrete alla stima ed all'approvazione di tutti quanti vi ascoltano, i quali non arriveranno mai a chiedere in quale età ed in quale paese sia vissuta la persona fornita di quelle nobili qualità; la quale considerazione, tuttavia, è la più importante di tutte per l'egoismo e quella che più direttamente riguarda la nostra felicità individuale.

Un uomo di Stato, una volta, nelle lotte e nei contrasti di parte, riuscì vittorioso al punto da determinare, colla sua eloquenza, il bando di un suo valoroso avversario; che egli segretamente seguì, offrendogli danaro perché provvedesse

alle sue necessità durante il periodo dell'esilio e sostenendolo nella sfortuna con motivi di conforto. « Ahimè », esclamò lo statista esiliato, « con quanto rammarico debbo abbandonare i miei amici in questa città, dove perfino i nemici sono così generosi ». La virtù gli piaceva, in questo caso, per quanto fosse quella d'un nemico; ed anche noi gli diamo giusto tributo di lode e di approvazione; né ritrattiamo questi sentimenti, quando veniamo a sapere che il fatto si verificò ad Atene, circa duemila anni addietro e che le persone in questione si chiamavano Eschine e Demostene.

In che cosa questo mi riguarda? Vi sono poche occasioni in cui questa domanda non si presenti pertinente; e se essa avesse quell'universale e infallibile influsso che si suppone, volgerebbe in ridicolo ogni scritto, e quasi ogni conversazione, in cui fossero contenute delle lodi o dei biasimi di persone e di comportamenti.

È soltanto un inconsistente sotterfugio, quando siamo incalzati da questi fatti e da questi argomenti, il dire che ci trasportiamo colla forza dell'immaginazione in età e paesi lontani e che prendiamo in considerazione il vantaggio che avremmo potuto trarre da determinate qualità, se fossimo stati contemporanei ed avessimo avuto relazione colle persone che ne erano fornite. Non è concepibile che un sentimento o una passione *reali* possano nascere da un'interesse che è noto come *immaginario*; specialmente quando si tien presente costantemente il nostro interesse *reale*, che spesso si riconosce come completamente distinto da quello immaginario, e a volte anche opposto ad esso.

Un uomo, portato sull'orlo d'un precipizio, non può guardare in giù senza tremare; e viene influenzato dal sentimento del pericolo *immaginario*, in opposizione all'opinione ed alla credenza che ha di essere *realmente* al sicuro. Ma l'immaginazione viene rafforzata in questo caso dalla presenza d'una situazione che impressiona; e tuttavia essa non ha la meglio, all'infuori del caso in cui sia anche rafforzata dall'apparire d'un oggetto nuovo e fuori dell'ordinario. L'abitudine ci assuefà presto alle altezze ed ai precipizi ed elimina questi terrori falsi ed illusori. Il contrario si può osservare nella

considerazione e stima che noi facciamo di qualità e di modi d'agire; e più ci abituiamo ad un esame accurato della morale, più delicato sentire noi acquistiamo per le più sottili distinzioni fra vizio e virtù. Noi abbiamo, in verità, nella vita d'ogni giorno, tanto frequenti occasioni di rilevare qualsiasi genere di determinazione morale, che nessun oggetto di tal fatta può presentarcisi come nuovo o inconsueto; né qualche veduta o prevenzione *falsa* potrebbe dar luogo a un fondamento che sostenesse quelle determinazioni in contrasto con un'esperienza così comune e familiare. Essendo l'esperienza principalmente quella che dà luogo alle associazioni di idee, è impossibile che qualche associazione si possa stabilire e tenere in piedi in diretta opposizione con quel principio.

L'utilità è gradevole e si impone alla nostra approvazione. Questa è una questione di fatto, confermata dall'osservazione quotidiana. *Utile?* Ma per chi? Per l'interesse di qualcuno, certamente. Per l'interesse di chi, dunque? Non soltanto per il nostro; infatti la nostra approvazione spesso si estende oltre l'ambito del nostro interesse. Si deve trattare, dunque, dell'interesse di coloro che traggono giovamento dalla qualità o dall'azione che viene approvata; e dobbiamo concludere pertanto che costoro, per quanto lontani, non ci sono del tutto indifferenti. Mettendo in evidenza questo principio, scopriremo una grande fonte di distinzioni morali.

PARTE SECONDA

L'amor proprio è un principio della natura umana capace di tanta estensione e l'interesse di ciascun individuo è, in generale, così strettamente connesso con quello della comunità, che si possono ben scusare quei filosofi che hanno immaginato che tutto il nostro attaccamento per la cosa pubblica si risolva in un interesse per la nostra stessa felicità e conservazione. Essi han potuto vedere, ad ogni momento, casi di approvazione o di biasimo, di soddisfazione o di disgusto aventi per oggetto qualità od azioni; hanno

chiamato gli oggetti di questi sentimenti *virtù* o *vizi*; hanno osservato che le prime avevano la tendenza ad aumentare la felicità, e i secondi ad aumentare la miseria dell'umanità; si chiesero se era possibile che noi avessimo qualche interesse generale per la società, o qualche risentimento disinteressato nei riguardi del benessere o del danno altrui; e trovarono più semplice il considerare tutti questi sentimenti come modificazioni dell'amor proprio e scoprirono un pretesto, quanto meno, per questa unità di principio nella stretta unione di interesse che si può riscontrare fra l'ambito individuale e quello pubblico.

Ma, nonostante questa frequente confusione d'interessi, è facile arrivare a quello che i filosofi della natura, da Bacone in poi, hanno ostentatamente chiamato l'*experimentum crucis*, ossia quell'esperimento che indica la via giusta per uscire da qualche dubbio o ambiguità. Abbiamo trovato dei casi in cui l'interesse privato era separato da quello pubblico, nei quali anzi era contrario; eppure abbiamo potuto osservare che, nonostante questa disgiunzione di interessi, il sentimento morale continuava a sussistere. E ogni volta che questi distinti interessi si accordavano in modo sensibile, noi abbiamo sempre riscontrato un sensibile incremento del sentimento, un più caldo attaccamento alla virtù ed una più calorosa avversione al vizio, ossia quello che più propriamente chiamiamo *gratitudine e vendetta*.

Costretti da questi casi, dobbiamo rinunciare alla teoria che rende ragione di tutti i sentimenti morali facendo ricorso al principio dell'amor proprio. Dobbiamo adottare un atteggiamento di maggiore considerazione per il bene pubblico e ammettere che gli interessi della società non ci sono, anche se presi per se stessi, del tutto indifferenti. L'utilità si ha soltanto quando ci si propone di conseguire un fine; ed è una contraddizione in termini che una cosa piaccia come mezzo per il conseguimento d'un fine, quando il fine in se stesso non ci interessa in alcun modo. Se, dunque, l'utilità è fonte di sentimento morale e se questa utilità non si considera sempre con riferimento a noi stessi, ne segue che tutto ciò che contribuisce alla felicità della società si

raccomanda direttamente alla nostra approvazione e alla nostra buona volontà. Questo è un principio che rende ragione, abbastanza ampiamente, dell'origine della moralità. E che bisogno abbiamo di andare alla ricerca di sistemi astrusi e remoti, quando se ne presenta a noi uno di così ovvio e naturale? [3] Abbiamo forse qualche difficoltà a comprendere la forza della benevolenza e del sentimento di umanità? o a concepire che la semplice vista della felicità, della gioia, del benessere, reca piacere, mentre quella del dolore, della sofferenza e dell'affanno genera inquietudine? Il volto umano, dice Orazio [4], impronta il riso o il pianto al volto umano, Riducete una persona alla solitudine; essa perde tutti i godimenti, all'infuori di quelli sensuali o speculativi; e ciò perché i movimenti del suo cuore non ricevono incitamento dai corrispondenti movimenti dei suoi simili. I segni di affanno e di lutto, per quanto siano arbitrari, ci comunicano tristezza; ma i sintomi naturali come pianto, grida e gemiti, non mancano mai di infonderci compassione e inquietudine. E se gli effetti d'una condizione penosa ci toccano in modo così vivo, si può supporre forse che noi si sia del tutto insensibili o indifferenti nei riguardi della sua causa, quando

[3] Non c'è bisogno di spingere le nostre ricerche fino a domandare perché noi abbiamo il senso di umanità e di simpatia per gli altri. Basta che si esperimenti che è un principio della natura umana. Dobbiamo pur fermarci a qualche punto nel nostro esame delle cause; e vi sono, in ogni scienza, dei princìpi generali, al di là dei quali non possiamo sperare di trovarne altri più generali. Nessun uomo è del tutto indifferente alla felicità ed alla miseria degli altri; la prima tende in genere a dare piacere, la seconda dolore. Ciò ciascuno può trovarlo in se stesso. Non è probabile che questi princìpi possano risolversi in princìpi più semplici ed universali, per quanti tentativi possano esser stati fatti a tale scopo. Ma anche se la cosa fosse possibile, non avrebbe a che fare con quanto ora ci interessa; possiamo perciò qui considerare tranquillamente questi princìpi come originari, contenti se potremo rendere tutte le loro conseguenze sufficientemente chiare e semplici!

[4] Uti ridentibus arrident, ita flentibus adflent
Humani vultus.

ORAZIO, *Ars poetica*, 101.

cioè ci si fa presente una qualità od un modo d'agire malvagio e sleale?

Supponiamo di entrare in un appartamento, comodo, saldo, ben disposto; ne riceviamo necessariamente un piacere soltanto a vederlo, poiché ci si presenta accompagnato dalle idee di comodità, soddisfazione e godimento che recano con sé piacere. Ed ecco che viene il padrone di casa, ospitale, gentile e di buon umore; questa circostanza contribuisce sicuramente ad abbellire tutto l'insieme, né possiamo facilmente trattenerci dal pensare con piacere alla soddisfazione che deriva a chiunque intrattenga rapporti con lui e possa godere dei suoi buoni uffici.

L'intera famiglia esprime abbastanza la propria felicità colla libertà, coll'agio, colla confidenza e colla pacata gioia, che si leggono dipinte sui volti. Io provo una gradevole simpatia alla vista di tanta gioia e non posso fermare l'attenzione sulla fonte di questa, senza provare le più gradevoli emozioni.

Il padrone di casa mi dice che un vicino potente e prepotente ha tentato di togliergli il possesso della sua eredità e per lungo tempo ha disturbato gli innocenti piaceri della sua vita tranquilla. Io sento immediatamente sorgere in me un'indignazione contro tale violenza ed offesa.

Ma egli aggiunge che non è meraviglia che un'ingiustizia privata venga compiuta da un uomo che ha asservito intere province, spopolato città e fatto scorrere sangue umano sui campi e sui patiboli. Io resto colpito da orrore alla descrizione di tanta strage e sono mosso dalla più fiera antipatia contro colui che l'ha compiuta. In generale, è certo che, dovunque andiamo e su qualunque cosa portiamo la nostra considerazione o fermiamo la nostra conversazione, tutto ci si presenta sempre sotto il profilo della felicità o della miseria umana e suscita nel nostro cuore un movimento di simpatia che reca piacere o disagio. Nelle nostre occupazioni gravi, nei nostri divertimenti leggeri questo principio esplica sempre la sua energica attività.

Un uomo che entra a teatro, viene immediatamente colpito dalla vista di tanta gente che prende parte ad un solo

divertimento comune; e prova, a questa semplice vista, una maggiore sensibilità o disposizione a lasciarsi prendere da qualsiasi sentimento, che sia condiviso coi suoi simili.

Egli osserva che gli attori si animano al vedere il teatro pieno di spettatori e giungono ad un grado d'entusiasmo che non potrebbero toccare in un momento qualsiasi di calma o di solitudine.

Un poeta accorto riesce a comunicare ogni movimento che si svolge sulla scena, come per magia, a tutti gli spettatori, i quali piangono, tremano, provano sdegno o gioia, e si infiammano di tutte le varie passioni che muovono i personaggi del dramma.

Se qualche avvenimento va contro i nostri desideri ed interrompe la felicità dei personaggi ai quali concediamo il nostro favore, proviamo una rilevante ansietà ed inquietudine. Ma quando le loro sofferenze provengono dalla slealtà, crudeltà o tirannia d'un nemico, il nostro cuore è invaso dal più vivo risentimento contro l'autore di quelle calamità.

Per questo si ritiene contrario alle regole dell'arte rappresentare qualche cosa di freddo e di indifferente. Il poeta deve evitare, se è possibile, la rappresentazione d'un amico lontano o d'un confidente che non rivesta un interesse immediato per lo svolgimento dell'azione, perché comunica una simile indifferenza agli spettatori e frena in essi lo svolgersi delle passioni.

Poche specie di poesia divertono di più della poesia *pastorale.* Ed ognuno avverte che la fonte principale del piacere che essa suscita deriva da quelle immagini d'una tranquillità tenera e gentile che essa rappresenta attraverso i suoi personaggi ed il cui sentimento comunica al lettore. Il Sannazaro [5]

[5] [Jacopo Sannazaro (1456-1530) è autore d'una vasta produzione poetica sia in latino che in volgare. Qui lo Hume si riferisce probabilmente alle *Eclogae piscatoriae,* le cinque composizioni latine che cantano in esametri le bellezze del golfo di Napoli. In esse infatti, il Sannazaro sostituisce ai pastori virgiliani i pescatori; la scena che fa da sfondo al suo canto è costituita appunto, in queste egloghe, dal mare tempestoso, dalle rupi di Procida e del Miseno, dalle fatiche della pesca sulla spiaggia partenopea.]

che ha trasferito la scena del suo dramma pastorale sulla spiaggia, per quanto abbia in tal modo presentato uno degli spettacoli naturali più magnifici, ha sbagliato, bisogna confessarlo, nella sua scelta. L'idea della fatica e del pericolo che il pescatore deve affrontare è penosa, per quell'inevitabile simpatia che accompagna ogni considerazione dell'umana felicità o dell'umana sventura. Quando avevo vent'anni, dice un poeta francese, il mio autore era Ovidio; ora che ne ho quaranta, mi dichiaro per Orazio. Noi penetriamo più facilmente, è certo, nei sentimenti che assomigliano a quelli che proviamo ogni giorno; ma nessuna passione, se ben rappresentata, può esserci del tutto indifferente, perché non ce n'è alcuna di cui ogni uomo non abbia, dentro di sé, quanto meno il seme ed i primi princìpi. È compito della poesia quello di avvicinare a noi ogni affezione con immagini e rappresentazioni vive e di farcela considerare come verità e realtà; prova certa codesta che, dovunque si trovi questa realtà, le nostre menti sono disposte ad esserne impressionate.

Qualsiasi avvenimento o notizia recente che abbia riferimento al destino di Stati, di province o di molti individui, è di estremo interesse anche per coloro il cui benessere non è direttamente in causa. Informazioni del genere si propagano con celerità, sono ascoltate con avidità e vengono esaminate con attenzione ed interesse. L'interesse della società mostra di identificarsi in qualche modo, in quest'occasione, con l'interesse d'ogni individuo. L'immaginazione ne viene certamente scossa, sebbene le passioni che ne vengono sollecitate possano non risultare sempre così forti e stabili da avere un influsso rilevante sulla condotta e sul comportamento.

L'attenta lettura d'una narrazione storica si presenta come un divertimento pacato; ma non sarebbe affatto un divertimento, se i nostri cuori non battessero all'unisono con quanto ci viene descritto dallo storico.

Tucidide e Guicciardini tengono in vita con difficoltà la nostra attenzione, quando descrivono il primo le insignificanti battaglie delle minuscole città greche ed il secondo le innocue guerre di Pisa. Poche persone e piccoli interessi non riempiono la nostra immaginazione e non si impongono

ai nostri affetti, mentre l'immane disastro dell'armata ateniese di fronte a Siracusa [6] e il pericolo che minaccia così da vicino Venezia [7], sono fatti che eccitano la pietà, che incutono terrore e ansietà.

Lo stile freddo ed indifferente di Svetonio può rappresentarci la crudele depravazione di Nerone o di Tiberio tanto quanto la penna magistrale di Tacito. Ma quale differenza di sentimento! Laddove il primo riferisce freddamente i fatti, il secondo ci pone davanti agli occhi le venerande figure di un Sorano e di un Trasea, intrepidi di fronte al destino, e commossi soltanto dal tenero rammarico degli amici e dei familiari [8]. Di quanta simpatia qui si riempie ogni cuore umano! di quanta indignazione contro il tiranno, la cui paura ingiustificata e la cui malvagità sono state la causa, senza alcuna provocazione, di tanto detestabile barbarie!

Se avviciniamo di più questi fatti, se togliamo via ogni sospetto di finzione e di inganno, quale potente interesse essi sollecitano e di quanto superiore, in molti casi, al ristretto attaccamento che trae origine dall'amor proprio e dall'interesse privato! La sedizione popolare, lo zelo di partito, l'obbedienza devota ai capi: questi sono alcuni degli effetti più appariscenti, anche se meno degni di lode, di questa simpatia sociale nella natura umana.

Possiamo osservare che nemmeno la leggerezza del contenuto riesce a staccarci del tutto da ciò che reca in sé un'immagine di sentimento e di passione.

Quando una persona è balbuziente e fa fatica a parlare, noi simpatizziamo perfino con questo difetto insignificante

[6] [Hume allude alla narrazione contenuta, secondo la posteriore divisione dei grammatici, nel libro VII delle *Storie* di Tucidide e relativa all'assedio posto dagli ateniesi alla città di Siracusa e alla sconfitta inflitta loro dai siracusani alleati degli spartani nella battaglia navale del 413 a. C., in cui caddero prigionieri Demostene e Nicia.]

[7] [Hume si riferisce alla narrazione del Guicciardini (1483-1540) compresa nel libro VIII della *Storia d'Italia*.]

[8] [Sorano Barea fu uomo politico e storico, seguace della scuola stoica. Trasea Lucio fu uno dei membri più ragguardevoli del Senato all'inizio del regno di Nerone; entrambi si opposero al governo di Nerone. Il Senato li condannò a morte nel 66 d. C.]

e soffriamo per lei. È una regola del giudizio critico che ogni combinazione di sillabe o di lettere che richieda fatica agli organi del discorso per essere pronunciata, risulta anche, in base ad una sorta di simpatia, dura e sgradevole all'orecchio. Di più, quando scorriamo le pagine d'un libro, avvertiamo le combinazioni disarmoniche di questo genere, perché immaginiamo che una persona le pronunci davanti a noi e soffra nel mettere insieme suoni così stridenti. Tanto delicata è la nostra simpatia!

Gli atteggiamenti ed i movimenti facili e spontanei sono sempre belli; un aspetto di salute e vigoria è piacevole; vestiti che riscaldano, senza opprimere il corpo, che coprono senza imprigionare le membra, sono di buon gusto. In ogni giudizio di bellezza, i sentimenti della persona che ne è oggetto vengono sempre presi in considerazione e comunicano allo spettatore sensi corrispondenti di pena o di piacere [9]. Quale meraviglia, allora, se noi non possiamo pronunciare alcun giudizio intorno al carattere ed alla condotta d'una persona, senza considerare a che cosa tendono le sue azioni e la felicità o il male che ne deriva per la società? Quale associazione di idee opererebbe mai, se quel principio restasse qui totalmente inattivo? [10]

[9] « Decentior equus cuius astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit: idem certamini paratior. Nunquam enim *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere modici judicii est »: QUINTILIANO, *Inst.*, lib. VIII, cap. 3.

[10] In proporzione alla posizione che uno occupa ed alle relazioni che possiede, ci aspettiamo sempre da lui un maggiore o minore grado di bene e di vantaggio; e quando rimaniamo delusi, biasimiamo la sua inutilità; e tanto più lo biasimiamo, se qualche male o qualche danno deriva dalla sua condotta e dal suo comportamento. Quando gli interessi di un paese interferiscono con quelli d'un altro, noi valutiamo i meriti di un uomo di Stato dal bene o dal male che risultano per il suo paese dalle misure e dai consigli che risalgono a lui, senza riguardo per il danno che egli reca ai suoi nemici e rivali. I suoi concittadini sono l'oggetto che è più davanti ai nostri occhi, quando giudichiamo del suo carattere. E poiché la natura ha posto in ciascuno un attaccamento superiore per il suo paese, non ci aspettiamo mai, che, quando sorge una contesa, si adoperi qualche riguardo per le

Se qualche persona per fredda insensibilità, o per ristretto egoismo di temperamento, non si lascia commuovere dalle immagini della felicità o della miseria degli uomini, dev'essere del pari indifferente alle immagini del vizio e della virtù; d'altra parte, si è sempre trovato che un caloroso attaccamento per gli interessi della nostra specie è accompagnato da un fine avvertimento di tutte le distinzioni morali, da un forte risentimento per le ingiurie recate agli uomini e da una viva approvazione per il loro benessere. Sotto questo rispetto, per quanto grande sia la superiorità che si può riscontrare in un uomo rispetto ad un altro, tuttavia nessuno è così completamente indifferente agli interessi dei suoi simili, da non percepire alcuna distinzione fra il bene ed il male morale, in conseguenza dei differenti scopi cui tendono le azioni e i princìpi. Come si potrebbe, in verità, ritenere possibile che qualcuno che abbia un cuore umano, se fosse sottoposto al suo giudizio un carattere o un sistema di condotta benefico per la specie umana e per la comunità ed un altro dannoso, non vorrebbe dare almeno una fredda preferenza al primo o ascrivergli almeno un po' di merito e di considerazione? Supponiamo pure che una simile persona sia egoista, supponiamo che il suo interesse privato assorba completamente la sua attenzione; tuttavia nei casi in cui quest'ultimo non è in questione, essa deve inevitabilmente sentire *qualche* propensione per il bene dell'umanità e farlo oggetto di scelta, a parità di condizioni. Un uomo, che passeggia accanto ad un altro col quale non ha alcun motivo di contesa, ne pesterebbe forse volontariamente le dita gottose dei piedi, come se si trattasse di camminare sul selciato o sul marciapiedi? In questo caso si deve certamente mettere in rilievo una differenza. Noi prendiamo certamente in con-

nazioni lontane. Per non ricordare che quando ciascuno si attiene come criterio al bene della sua comunità, abbiamo l'impressione che l'interesse generale dell'umanità ne risulti meglio curato, che per mezzo di qualche vaga ed indeterminata considerazione del bene della specie, da cui non risulterebbe mai alcuna azione benefica, per la mancanza d'un oggetto debitamente delimitato su cui quella considerazione potrebbe esplicarsi.

siderazione la felicità e la miseria degli altri, valutando i vari motivi di azione, ed incliniamo alla loro felicità quando nessuna considerazione personale ci spinge a cercare quanto può esserci di giovamento o di utilità nell'offesa che viene recata ai nostri simili. E se i princìpi di umanità sono in grado, in molti casi, di influenzare le nostre azioni, essi debbono, ad ogni momento, esercitare *qualche* autorità sui nostri sentimenti, e portarci ad una generale approvazione di quanto è utile alla società, e al biasimo di ciò che le riesce pericoloso e nocivo. I gradi di questi sentimenti possono essere materia di controversia; ma la realtà della loro esistenza, si è portati a pensare, dev'essere ammessa in ogni teoria o sistema.

Una creatura assolutamente maliziosa e dispettosa, se esistesse in natura, dovrebb'essere peggio che indifferente nei riguardi del vizio e della virtù. Tutti i suoi sentimenti dovrebbero risultare invertiti e in diretta opposizione a quelli che di solito si affermano nella specie umana. Qualsiasi contributo al bene dell'umanità, poiché andrebbe contro alla costante tendenza dei suoi desideri e delle sue aspirazioni, dovrebbe produrre in lei disagio e disapprovazione; ed al contrario, tutto ciò che dà origine a disordine ed a miseria nella società, dovrebbe, per la stessa ragione, essere da lei considerato con piacere e godimento. Timone, che fu denominato il misantropo probabilmente per l'ipocondria da lui ostentata più che per una inveterata malizia, abbracciava Alcibiade con grande tenerezza. « Avanti, figliol mio », esclamava, « guadagnati la confidenza del popolo; prevedo che un giorno sarai la causa di grandi calamità per lui » [11]. Se noi ammettessimo i due princìpi dei manichei, ne verrebbe quale conseguenza infallibile che i loro sentimenti nei riguardi delle azioni umane, come d'ogni altra cosa, dovrebbero essere del tutto opposti e che ogni caso particolare di comportamento secondo giustizia ed umanità, in base allo scopo di cui non potrebbe mancare, dovrebbe piacere ad una delle due divinità e dispiacere all'altra. Tutti gli uomini somigliano al principio del bene in modo tale che, quando

[11] PLUTARCO, *Vita Alcibiadis*, cap. 16.

l'interesse la vendetta o l'invidia non pervertono le disposizioni naturali, noi incliniamo sempre, per una sorta di filantropia naturale, a preferire la felicità della società e per conseguenza la virtù, anziché il loro contrario. La malvagità assoluta, spontanea o senza provocazione, naturale o senza che sia sollecitata dall'interesse, forse non si trova mai in alcun cuore umano; o, se si trovasse, dovrebbe pervertire tutti i sentimenti morali e di umanità. Se si ammettesse la crudeltà di Nerone come del tutto volontaria e non piuttosto come effetto d'una continua paura e d'un continuo risentimento, è evidente che Tigellino, e non Seneca o Burro, dovrebbero aver goduto della sua approvazione stabile e continua.

Un uomo di Stato o un patriota, che serva il nostro paese e nel nostro tempo, ottiene sempre una considerazione più calorosa di uno il cui benefico influsso si sia fatto sentire in epoche remote o su paesi distanti, quando il bene che risulta dalla sua generosa condotta umana, essendo meno connesso con noi, ci appare più oscuro e ci lega con una simpatia meno viva. Possiamo riconoscere che il merito è egualmente grande in entrambi i casi, sebbene i nostri sentimenti non arrivino, in entrambi i casi, alla stessa altezza di espressione. Il giudizio corregge qui le disuguaglianze delle percezioni ed emozioni interne, allo stesso modo che ci impedisce dal cadere in errore quando parecchie variazioni di immagini ci vengono presentate dai sensi esterni. Lo stesso oggetto, ad una distanza doppia, presenta realmente alla vista un'immagine che è grande soltanto la metà; tuttavia noi immaginiamo che appaia della stessa grandezza in entrambi i casi, perché sappiamo che, se ci avvicinassimo all'oggetto, la sua immagine si presenterebbe ingrandita alla vista e che la differenza non consiste nell'oggetto per se stesso, ma nella nostra posizione rispetto ad esso. E, in verità, senza una simile correzione delle apparenze, sia che essa avvenga in relazione al senso interno che in relazione al senso esterno, gli uomini non potrebbero mai pensare o parlare in modo stabile di alcun oggetto, dal momento che le situazioni in continuo flusso produrrebbero una continua variazione negli

oggetti e li mostrerebbero in luci aspetti e posizioni differenti e contrarie [12].

Quanto più intratteniamo rapporti coll'umanità, e quanto più estese sono le relazioni sociali in cui ci inseriamo, tanto più ci renderemo familiari quelle generali preferenze e distinzioni, senza delle quali il nostro conversare e discorrere non potrebbe dar luogo ad una reciproca comprensione. L'interesse di ciascuno è a lui peculiare, e le avversioni ed i desideri che ne risultano, non si può pensare che interessino gli altri in pari grado. Il linguaggio generale, perciò, essendo formato per l'uso generale, dev'essere plasmato su alcune vedute più generali e deve applicare gli epiteti di lode o di biasimo in conformità coi sentimenti che sorgono dagli interessi generali della comunità. E se questi sentimenti, nella maggior parte degli uomini, non sono così forti come quelli che si riferiscono al benessere privato, tuttavia debbono dar luogo ad alcune distinzioni, anche nelle persone più depravate ed egoiste; e debbono connettere la nozione di bene ad una condotta benefica e la nozione di male al contrario. Ammetteremo che la simpatia è molto più debole dell'interesse che portiamo a noi stessi e che la simpatia nei riguardi di persone distanti da noi è molto più debole della simpatia

[12] Per una ragione simile, nelle nostre determinazioni morali o giudizi generali, si tiene conto soltanto degli scopi delle azioni e delle qualità, non delle loro conseguenze realmente accidentali; per quanto nella nostra reale sensazione o sentimento, non possiamo trattenerci dal fare maggior conto di uno, la cui posizione congiunta con la virtù gli consente di essere realmente utile alla società, che non di uno che esplica le virtù sociali soltanto in buone intenzioni ed in benevoli affetti. Separando il carattere dalla fortuna, con un facile e necessario sforzo di pensiero, ci pronunciamo per la somiglianza di queste persone e tributiamo loro la stessa lode generale. Il giudizio corregge o si sforza di correggere l'apparenza; ma non riesce del tutto a prevalere sul sentimento. Perché si dice che questo pesco è migliore di quell'altro, se non perché produce frutti migliori o in maggiore quantità? E non si darebbe forse la stessa lode al pesco, anche se le lumache o altri animali nocivi avessero distrutto le pesche, prima che giungessero a piena maturazione? Anche in morale, *l'albero non si conosce forse dal frutto*? E non possiamo forse con facilità distinguere fra natura ed accidente, tanto nell'uno come nell'altro caso?

nei riguardi di persone vicine e contigue; ma, proprio per questa ragione, è necessario che nei giudizi e nei discorsi ponderati intorno alle qualità degli uomini noi trascuriamo tutte queste differenze e diamo ai nostri sentimenti un'impronta più pubblica e sociale. Oltre al fatto che spesso noi stessi cambiamo la nostra situazione sotto questo rispetto, ci imbattiamo ogni giorno in persone che si trovano in una situazione differente dalla nostra e che non potrebbero mai mettersi in rapporto con noi se noi restassimo costantemente nella posizione e nella prospettiva che ci è peculiare. Perciò l'intreccio di sentimenti che ha luogo nella società e nella conversazione ci fa formare delle regole generali inalterabili con cui possiamo approvare e riprovare le qualità e le azioni. E sebbene il cuore non prenda interamente parte alla formazione di queste nozioni generali, né incanali tutto l'amore e l'odio di cui è capace entro il binario delle astratte differenze universali di vizio e di virtù, senza alcun riguardo a se stesso o alle persone con cui abbiamo più stretti vincoli di connessione; tuttavia queste differenze morali hanno un considerevole influsso; ed essendo sufficienti, quanto meno per il discorso, servono a tutto quanto ci proponiamo di conseguire quando siamo in compagnia, sul pulpito, a teatro e nelle scuole [13].

Così, sotto qualsiasi riguardo noi si consideri quest'argomento, il merito che si attribuisce alle virtù sociali risulta sempre uniforme e nasce principalmente da quella considerazione che il naturale sentimento di benevolenza ci costringe a fare degli interessi dell'umanità e della società. Se consi-

[13] La natura ha saggiamente ordinato che i legami privati prevalgano di solito sulle vedute e sulle considerazioni universali; altrimenti i nostri affetti e le nostre azioni risulterebbero dispersi e sciupati, per mancanza d'un oggetto appropriatamente delimitato. Così una piccola azione giovevole a noi stessi o ai nostri amici più vicini, eccita più vivaci sentimenti d'amore e d'approvazione che non un'azione rilevante compiuta a vantaggio d'una comunità che non ci è vicina. Ma anche qui noi sappiamo, come in tutte le sensazioni, correggere le disuguaglianze mediante la riflessione e sappiamo attenerci per la valutazione del vizio e della virtù ad una regola generale fondata principalmente sulla utilità generale.

deriamo i princìpi della struttura umana, quali appaiono all'esperienza quotidiana ed all'osservazione, dobbiamo, *a priori,* concludere che è impossibile per un essere come l'uomo restare del tutto indifferente al benessere o al malessere dei suoi simili, come è impossibile che non giudichi ovviamente e da solo, se non viene dominato da qualche particolare inclinazione, che ciò che promuove la felicità dei suoi simili è bene, ciò che tende alla loro miseria è male, senza alcun ulteriore riguardo o considerazione. Questi sono i deboli rudimenti o lineamenti, quanto meno, d'una distinzione *generale* tra le azioni; e in proporzione all'accrescimento che si suppone avvenga nel senso di umanità della persona, nella sua connessione con coloro che vengono fatti oggetto di ingiuria o di beneficio, e nella vivezza del modo di concepire la loro miseria o la loro felicità, acquista proporzionalmente maggior vigore l'approvazione o il biasimo che essa è portata, di conseguenza, a pronunciare. Non è necessario che un'azione generosa, appena ricordata in qualche vecchia narrazione storica o in qualche giornale di provincia, ci comunichi un forte sentimento di plauso ed ammirazione. La virtù, posta a tanta distanza, è come una stella fissa che, per quanto all'occhio della ragione possa apparire tanto luminosa quanto il sole a mezzogiorno, è tuttavia infinitamente lontana dal colpire i sensi, sia colla luce che col calore. Rendeteci più vicina questa virtù, facendoci conoscere o legandoci alle persone in questione o anche per mezzo di un racconto eloquente del fatto; i nostri cuori vengono subito presi, la nostra simpatia si ravviva e la nostra fredda approvazione si trasforma nei più caldi sentimenti di amicizia e di considerazione. Queste sembra che siano le conseguenze necessarie ed infallibili dei princìpi generali della natura umana, come si possono cogliere nella vita comune e nella pratica ordinaria.

Ma lasciate cadere queste vedute e questi ragionamenti; e considerate la questione *a posteriori*; e, pesando le conseguenze, cercate di stabilire se il merito della virtù sociale non sia, in gran parte, derivato dai sentimenti di umanità, con cui la virtù colpisce coloro che la osservano. Il fatto

che la caratteristica dell'*utilità*, in ogni caso, sia fonte di lode e di approvazione, sembra che sia una questione di fatto; del pari sembra che sia questione di fatto che costantemente ci si appella all'utilità in tutte le decisioni morali che riguardano il merito e il demerito delle azioni, che l'utilità è la *sola* fonte dell'alta considerazione che si ha per la giustizia, la fedeltà, l'onore, l'obbedienza e la castità; che l'utilità è inseparabile da tutte le altre virtù sociali, dal senso di umanità, dalla generosità, dalla carità, dall'affabilità, dall'indulgenza, dalla misericordia e dalla moderazione; in una parola, che l'utilità è il fondamento della parte principale della morale, che ha riferimento all'umanità ed ai nostri simili.

Risulta del pari che, nella generale approvazione che esprimiamo per caratteri e azioni, lo scopo utile delle virtù sociali non ci muove in forza di qualche considerazione per il nostro interesse personale, ma ha un influsso molto più universale ed ampio. Risulta che una tendenza al bene pubblico ed alla promozione della pace, dell'armonia e dell'ordine nella società, in connessione coi princìpi di benevolenza che sono nella nostra natura, ci attira sempre dal lato delle virtù sociali. E risulta altresì, ad ulteriore conferma, che questi princìpi di umanità e di simpatia entrano così profondamente in tutti i nostri sentimenti, ed hanno un influsso così efficace, che sono in grado di eccitare in noi il biasimo ed il plauso nella maniera più forte. La presente teoria è soltanto il risultato di tutte queste inferenze, ognuna delle quali pare fondata su un'esperienza ed un'osservazione uniformi.

Se si fosse in dubbio sull'esistenza o meno nella nostra natura d'un principio come il senso dell'umanità o l'interesse per gli altri, tuttavia, quando vediamo, in molti casi, che tutto ciò che si propone di promuovere gli interessi della società, riceve così alta approvazione, dobbiamo di qui apprendere la forza del principio di benevolenza; infatti è impossibile che una cosa piaccia come mezzo per un fine, se il fine è del tutto indifferente. D'altra parte, se si fosse in dubbio circa l'esistenza, nella nostra natura, di qualche

principio generale capace di regolare il biasimo e l'approvazione morali, tuttavia quando vediamo, in molti casi, l'influsso del senso di umanità, dobbiamo trarne la conclusione che ciò sarebbe impossibile, se tutto ciò che promuove l'interesse della società non dovesse comunicare piacere, e ciò che è dannoso per la società non dovesse comunicare dolore. Ma quando queste diverse riflessioni ed osservazioni concordano nel dar luogo alla stessa conclusione, non le conferiscono forse un'indiscutibile evidenza?

È da sperare tuttavia che lo sviluppo di quest'argomentazione rechi un'ulteriore conferma alla presente teoria, mostrando che altri sentimenti di stima e di considerazione nascono da princìpi simili od identici.

SEZIONE SESTA

QUALITÀ UTILI A NOI STESSI

PARTE PRIMA [1]

Sembra evidente che, quando noi prendiamo in esame una qualità o abitudine, se questa ci si presenta sotto qualche rispetto dannosa alla persona che la possiede o tale da impedirle di applicarsi agli affari ed all'attività, immediatamente noi la facciamo oggetto di biasimo e la classifichiamo fra i suoi difetti e le sue imperfezioni. L'indolenza, la negligenza, la mancanza di ordine e di metodo, l'ostinazione, l'incostanza, l'avventatezza, la credulità: queste qualità non sono mai state considerate indifferenti alla costituzione d'una caratterizzazione morale; tanto meno sono state lodate come qualità positive o virtù. Il danno che ne deriva salta immediatamente ai nostri occhi e ci reca un sentimento di pena e di disapprovazione.

Si ammette che nessuna qualità è o degna di biasimo oppure di lode in assoluto; lo sono tutte in un certo grado. Un giusto mezzo, dicono i peripatetici, è la caratteristica della virtù. Ma questo mezzo è principalmente determinato dall'utilità. Ad esempio, una conveniente sveltezza e prontezza negli affari è raccomandabile; quando manca, non si va mai avanti nell'esecuzione di qualche progetto; quando

[1] [Nelle edizioni G-N questa parte era preceduta da alcuni paragrafi che nelle altre edizioni formano l'Appendice IV: *Su alcune dispute verbali.*]

la si possiede in grado eccessivo, ci spinge a misure e ad iniziative affrettate e mal combinate; con considerazioni di questo genere, riusciamo a fissare in tutte le discussioni che hanno riguardo alla morale ed alla prudenza il giusto mezzo che si può raccomandare; e non perdiamo mai di vista i vantaggi che derivano da qualche qualità morale o abitudine.

Ora poiché questi vantaggi vengono goduti dalla persona che possiede determinate qualità, non può mai esser l'*amore di sé* che ne rende piacevole la vista a noi che siamo spettatori e ci ispira stima ed approvazione per esse. Nessuna forza di immaginazione ci può trasformare in un'altra persona e farci supporre che noi, se fossimo quella persona, ricaveremmo beneficio dalle preziose qualità che le appartengono. O, se lo potesse, la rapidità dell'immaginazione non sarebbe tale da poterci ritrasportare immediatamente indietro, dentro di noi, e da farci amare e stimare quella persona come differente da noi. Prospettive e sentimenti, così opposti a quello che si conosce per vero e così opposti anche tra loro non si verificherebbero mai, nello stesso tempo, nella stessa persona. Ogni sospetto, dunque, che qui si insinuino delle prospettive egoistiche, è del tutto escluso. È un principio del tutto diverso quello che commuove il nostro cuore e ci fa interessare alla felicità della persona che noi prendiamo a considerare. Quando le qualità naturali che essa possiede e le attitudini che ha acquisito ci danno la prospettiva di un suo elevarsi, farsi strada e figurare nella vita o ci fanno pensare ad un suo vivo successo, ad una costante prosperità ed all'esecuzione di iniziative nobili ed utili da parte sua, noi siamo colpiti da immagini così gradevoli e sentiamo che immediatamente nasce in noi un vivo senso di compiacimento e di considerazione nei suoi riguardi. Le idee di felicità, di gioia, di trionfo, di prosperità si trovano connesse con tutti i vari aspetti delle sue qualità e diffondono sulle nostre menti un gradevole sentimento di simpatia e di umanità [2].

[2] Ci si può arrischiare ad affermare che non c'è creatura umana cui il mostrarsi della felicità (ove non intervengano l'invidia o la ven-

Supponiamo che esista una persona originariamente costituita in modo da non avere sorta alcuna di interesse per i suoi simili, anzi da considerare la felicità e la miseria di tutti gli esseri sensibili con maggiore indifferenza perfino di quanto considera due sfumature contigue dello stesso colore. Supponiamo che, se fosse posta da una parte la prosperità di qualche nazione e dall'altra la sua rovina e si richiedesse a questa persona di fare la scelta, essa se ne stesse come l'asino degli scolastici, indeciso ed irresoluto, fra motivi eguali; o piuttosto, supponiamo che essa se ne stesse come lo stesso asino fra due pezzi di legno o di marmo, senza inclinazione o propensione alcuna per l'una o per l'altra delle parti. Si dovrebbe ammettere, credo, come giusta conseguenza di tale fatto che questa persona, essendo del tutto indifferente, sia nei riguardi del bene pubblico d'una comunità sia nei riguardi dell'utilità personale degli altri, considererebbe qualsiasi qualità, per quanto dannosa o benefica alla società, o a chi la possiede, colla stessa indifferenza con cui considererebbe l'oggetto più comune e privo d'interesse.

Ma se anziché questo mostro immaginario, noi supponiamo di avere un *uomo* a formare un giudizio o a prendere una decisione nel caso sopra illustrato, per lui c'è un modo ovvio di fondare una preferenza, a parità delle altre condizioni; e per quanto la sua scelta possa essere fredda, se il

detta) non rechi piacere, e quello dell'infelicità non rechi dolore. Questa sembra una cosa inseparabile dalla nostra struttura e costituzione. Ma sono soltanto gli spiriti più generosi che sono solleciti a cercare con zelo il bene degli altri, ed hanno una passione reale per il loro benessere. Negli uomini di animo ristretto e poco generoso questa simpatia non va al di là d'un limitato sentire dell'immaginazione che serve soltanto ad eccitare sentimenti di compiacenza o di biasimo e che fa applicare agli oggetti appellativi d'onore o di disprezzo. Un sordido avaro, per esempio, loda ampiamente l'*industriosità* e la *frugalità* anche negli altri, e le colloca, nella sua stima al di sopra di tutte le altre virtù. Egli conosce il bene che ne risulta, e sente quella specie di felicità con simpatia più viva di quanto sentirebbe qualunque altra specie di felicità che voi gli presentaste; per quanto, forse, egli non vorrebbe spendere uno scellino per fare la fortuna di quell'uomo industrioso che loda così altamente.

suo cuore è egoista, o se le persone interessate sono a lui estranee, ci deve pur essere una scelta o distinzione fra ciò che è utile e ciò che è dannoso. Ora questa distinzione è identica in tutte le sue parti con la *distinzione morale*, del cui fondamento si è cercato così spesso, e tanto vanamente, di venire a capo. Le stesse doti della mente, in ogni circostanza, sono gradevoli al sentimento morale ed a quello di umanità; lo stesso carattere può diventare oggetto di alti gradi sia del sentimento morale che di quello di umanità; la stessa modificazione che intervenga negli oggetti, in forza del loro avvicinarsi o dello stringersi dei legami che essi hanno colla persona, ravviva tanto l'uno che l'altro dei sentimenti; giacché, sotto ogni rispetto, anche il più particolare, i due sentimenti sono governati dalle stesse leggi e sono mossi dagli stessi oggetti.

Perché i filosofi inferiscono, colla massima certezza, che la luna vien trattenuta nella sua orbita dalla stessa forza di gravità che fa cadere i corpi sulla superficie terrestre, se non perché si trova, per via di calcolo, che questi effetti sono simili ed uguali? E quest'argomento non deve forse dar luogo nelle discussioni relative alla morale ad una convinzione altrettanto forte di quella che si consegue nelle discussioni sulla natura?

Sarebbe superfluo il provare, con maggiori particolari, che tutte le qualità utili a chi le possiede vengono approvate, mentre le qualità contrarie vengono disapprovate. Basterà la minima riflessione su quanto viene sperimentato nella vita quotidiana. Ricorderemo soltanto pochi casi, per togliere di mezzo, se possibile, ogni dubbio ed ogni esitazione.

La qualità più necessaria per condurre a termine qualche utile iniziativa è la *discrezione*; per mezzo della discrezione noi conserviamo dei sicuri rapporti cogli altri, prestiamo la dovuta attenzione alle nostre ed alle loro qualità, valutiamo ogni circostanza degli affari in cui ci impegniamo ed usiamo i mezzi più sicuri e più validi per il conseguimento di qualche fine o scopo. Ad un Cromwell, forse, o ad un De Retz [3]

[3] [Jean-François-Paul de Gondi, cardinale di Retz (1614-1679).

la discrezione può apparire una virtù da ufficiale municipale, come la chiama Swift; essendo essa incompatibile con quei vasti disegni, cui il loro coraggio e la loro ambizione li destinavano, poteva essere realmente, in essi, un difetto o un'imperfezione. Ma nella condotta della vita comune nessuna virtù è più necessaria, non soltanto per conseguire successo, ma anche per evitare i più fatali scacchi e fallimenti. Le più grandi qualità senza di essa, come ha osservato un elegante scrittore, possono essere fatali a chi le possiede; come Polifemo, privo del suo occhio, era soltanto ancor più esposto ai pericoli, a ragione della sua enorme forza e statura.

Il migliore carattere, in verità, se non fosse troppo perfetto per la natura umana, è quello che non si lascia governare in alcun modo dal temperamento, ma adotta alternatamente l'iniziativa e la cautela, secondo che ciascuna risulta *utile* allo scopo particolare cui si tende. Di questo genere è il merito eccezionale che Saint-Évremond attribuisce al maresciallo Turenne il quale rivelava in ogni campagna, diventando più vecchio, una maggiore audacia nelle sue imprese militari; ed essendo ormai, per la sua lunga esperienza, a perfetta conoscenza d'ogni incidente di guerra, andava avanti per una strada a lui così nota con sempre maggiore fermezza e decisione. Fabio, dice Machiavelli, era cauto; Scipione era intraprendente; ed entrambi ottennero successo, perché la situazione delle vicende pubbliche a Roma, durante il comando di ciascuno di essi, si trovò ad essere peculiarmente rispondente alle loro attitudini; ma se queste due situazioni si fossero invertite, entrambi sarebbero andati incontro al fallimento. È felice colui che vive in circostanze che si adattano al suo temperamento; ma emerge di più colui che può adattare il suo temperamento a tutte le circostanze.

Che bisogno c'è qui di fare le lodi dell'operosità e di esaltare i vantaggi che reca nell'acquisto di potere e di ricchezza o nel conseguimento di ciò che si chiama una *fortuna* nel

capo della Fronda durante il governo del Mazzarino, lasciò i suoi *Mémoires* dai quali si trae conoscenza della sua mancanza di moderazione e di discrezione.]

mondo? La tartaruga, secondo la favola, colla sua perseveranza vinse la corsa in gara colla lepre, per quanto quest'ultima fosse molto più veloce. Il tempo d'un uomo, quando è bene amministrato, assomiglia ad un campo coltivato, pochi acri del quale producono maggior quantità di ciò che è utile alla vita che non delle intere province, magari di suolo più fertile, quando son ricoperte di erbacce e di rovi.

Ma quando manca una ragionevole frugalità, bisogna lasciar cadere ogni prospettiva di successo nella vita e perfino ogni prospettiva di un'esistenza tollerabile. Quello che si è accumulato, anziché crescere, diminuisce giorno per giorno e lascia chi ne è in possesso tanto più infelice, in quanto, non essendo riuscito a contenere le sue spese entro i confini di un largo reddito, ancor meno egli riuscirà a vivere accontentandosi d'un reddito modesto. Secondo Platone[4], gli spiriti degli uomini infiammati da appetiti impuri, abbandonato il corpo che solo offriva ad essi i mezzi delle loro soddisfazioni, si aggirano sulla terra e si recano con frequenza importuna sui luoghi dove sono deposti i loro corpi, ossessionati dal continuo desiderio di ricuperare gli organi delle sensazioni oramai perduti. Così possiamo vedere dei prodighi spregevoli, che hanno consumato la loro fortuna in orge sfrenate, ficcarsi alla chetichella fra i frequentatori d'ogni tavola bene imbandita e fra i partecipanti ad ogni partita di piacere, odiati perfino dai viziosi e disprezzati anche dagli sciocchi e dai buffoni.

Uno degli estremi rispetto alla frugalità è l'*avarizia*, la quale, poiché da una parte toglie all'uomo del tutto l'uso delle sue ricchezze e dall'altra lo distoglie dall'ospitalità e da ogni godimento che derivi dalla socievolezza, viene giustamente biasimata per entrambe queste ragioni. La *prodigalità*, che è l'altro estremo, è di solito più dannosa a chi la pratica; ed ognuno di questi due estremi viene biasimato maggiormente rispetto all'altro, a seconda del temperamento della persona che biasima ed a seconda della sua maggiore o minore sensibilità per il piacere, sia sociale che dei sensi.

[4] *Phaedo*, 81.

Le qualità [5] spesso derivano il merito che loro si ascrive da fonti complesse. L'*onestà*, la *fedeltà*, la *sincerità* vengono lodate perché tendono immediatamente a promuovere gli interessi della società; ma una volta che queste virtù risultano affermate in base a tale fondamento, vengono anche considerate come vantaggiose per la persona stessa che le possiede e come fonti di quella fiducia che unica può guadagnare ad una persona considerazione nella vita. Uno diventa spregevole, non meno che odioso, quando dimentica il dovere che, in questo caso, ha nei riguardi di se stesso come della società.

Forse, questa considerazione è l'unica fonte *principale* dell'alto biasimo che si scaglia ogni volta che si verifica, da parte delle donne, una caduta in fatto di *castità*. La più grande considerazione che questo sesso può guadagnarsi deriva dalla sua fedeltà; ed una donna perde il suo valore e diventa volgare, vien meno al suo rango e rimane esposta ad ogni insulto, quando manca su questo punto. La più piccola debolezza basta in questo caso a compromettere e a distruggere il suo carattere. Una donna ha tante possibilità di soddisfare segretamente i suoi appetiti sessuali, che nulla ci può dare sicurezza a questo riguardo all'infuori della sua più rigorosa modestia e riservatezza; ed una volta che si sia aperta una breccia su questo punto, non si può più porvi completo riparo. Se un uomo si comporta da vigliacco in un'occasione, una condotta contraria lo può reintegrare nel suo carattere. Ma una donna, il cui comportamento sia stato una volta dissoluto, con quale azione potrebbe riuscire a darci la sicurezza che essa ha preso migliori risoluzioni e che possiede sufficiente controllo di sé per tradurle in atto?

Si ammette che tutti gli uomini sono egualmente desiderosi di felicità; ma pochi riescono a conseguire il loro scopo. Una delle cause da prendersi in considerazione a tale riguardo è la mancanza di quel vigore spirituale che potrebbe renderli capaci di resistere alla tentazione di cedere al co-

[5] [Questo capoverso e il successivo furono aggiunti nell'edizione N.]

modo o al piacere del momento, e potrebbe spingerli più avanti nella ricerca di un profitto e di un godimento meno immediato. Le nostre affezioni, muovendo da una prospettiva generale dei loro oggetti, danno luogo a certe regole di condotta e a certi criteri di preferenza che mettono capo ad una gerarchia delle stesse affezioni. Queste decisioni, sebbene siano realmente il risultato delle nostre passioni calme e delle nostre propensioni (infatti, che cosa può determinare la scelta di un oggetto oppure del suo contrario?), tuttavia vengon dette, con un naturale abuso di termini, determinazione della pura *ragione* e della riflessione. Ma quando alcuni di questi oggetti si accostano maggiormente a noi o si avvantaggiano dall'esser posti in una luce favorevole, la quale afferra il cuore o l'immaginazione, le nostre decisioni generali vanno spesso all'aria, un piccolo piacere viene preferito, ed una vergogna ed un rimorso duraturi incominciano a gravare su di noi. E per quanto i poeti possano profondere il loro spirito e la loro eloquenza nell'esaltazione del piacere immediato e nella condanna di tutte le prospettive remote di fama, di salute, di fortuna, è ovvio che questo modo d'agire è la fonte di tutte le dissolutezze, di tutti i disordini, di tutti i pentimenti e di tutte le miserie. Un uomo di temperamento forte e deciso si attiene con tenacia alla sue risoluzioni generali; egli non si lascia né sedurre dalle attrazioni del piacere, né atterrire dalle minacce del dolore, ma tiene sempre davanti ai suoi occhi quegli obiettivi remoti che gli garantiscono ad un tempo felicità ed onore.

La soddisfazione di se stesso, almeno in qualche grado, è un vantaggio che accompagna egualmente l'uomo stolto e l'uomo saggio; ma è l'unico; non c'è alcun'altra circostanza nella condotta della vita in cui essi si trovino sullo stesso piano. Affari, libri, conversazione: son tutte cose per le quali lo stolto ha una radicale incapacità; e, a meno che sia condannato dalle sue condizioni al più grossolano fra i lavori umili ed estenuanti, rimane un peso *inutile* sulla terra. In conseguenza di ciò, si trova che gli uomini sono estremamente preoccupati che il loro carattere non venga intaccato su questo punto; e mentre si son visti molti casi di dissolutezza

e di slealtà, apertamente confessati e dichiarati, non se n'è visto alcuno in cui l'accusa di ignoranza e di stupidità fosse pazientemente sopportata ed accettata. Dicearco, il generale macedone che, come racconta Polibio [6], eresse pubblicamente un altare all'empietà ed un altro all'ingiustizia, quale sfida agli uomini, anch'egli, ne sono sicuro, avrebbe sobbalzato all'epiteto di *stolto* e avrebbe meditato di vendicarsi d'un appellativo così ingiurioso. All'infuori dell'affetto dei genitori, che è il legame più forte e più indissolubile che si dia in natura, nessun altro vincolo ha forza sufficiente per resistere al disgusto che deriva dalla qualifica di stolto. Lo stesso amore, che può sopravvivere alla slealtà, all'ingratitudine, alla malvagità e all'infedeltà, viene immediatamente spento dalla stoltezza, quando sia avvertita e riconosciuta; nemmeno la bruttezza e la vecchiaia sono più fatali della stoltezza al dominio della passione amorosa. Tanto spaventose sono le idee d'una incapacità totale che la stoltezza reca nei confronti di qualsiasi progetto od iniziativa e d'una vita dominata da continui errori e dalla cattiva riuscita.

Quando si domanda se vale di più un'intelligenza vivace o un'intelligenza lenta, una che a prima vista penetra ben dentro all'oggetto ma che non riesce a condurre a termine nulla collo studio, oppure un carattere contrario che deve in ogni cosa conseguire faticosamente dei risultati a forza di applicazione, una mente chiara oppure un'inventiva feconda, un ingegno profondo oppure un giudizio sicuro; in breve, quando si domanda quale di queste due qualità o peculiari doti dell'intelligenza è superiore all'altra, è evidente che noi non possiamo rispondere ad alcuna di queste domande, senza considerare quale di queste qualità metta un uomo in condizioni migliori per la sua vita nel mondo e gli consenta di portare più avanti una qualsiasi iniziativa.

Se una sensibilità raffinata ed una sensibilità spinta fino all'esaltazione non sono così *utili* come il comune buon senso, sono compensate in qualche modo dalla loro rarità, dalla loro novità e dall'elevatezza degli oggetti cui si rivol-

[6] Lib. XVII, cap. 35.

gono; ciò concilia loro l'ammirazione degli uomini; come l'oro, per quanto meno utilizzabile del ferro, deriva dalla sua scarsità un valore molto superiore.

I difetti di discernimento non possono trovare rimedio in arte od invenzione alcuna; ma i difetti di memoria lo possono spesso, sia nel campo degli affari come in quello degli studi, usando metodo ed operosità, nonché affidando diligentemente tutto allo scritto; quasi mai sentiamo indicare la scarsa memoria come la ragione del fallimento d'una persona nelle sue iniziative. Ma nell'antichità, quando nessun uomo poteva conseguire successo se non possedeva il talento della parola, e quando il pubblico era troppo delicato per reggere ad arringhe rozze ed indigeste del tipo di quelle che gli improvvisati oratori dei nostri giorni propinano alle assemblee, la facoltà della memoria aveva la massima importanza e, per conseguenza, era assai più stimata di oggi. Non si ricorda nessun grande genio dell'antichità, che non fosse famoso per il talento della memoria; e Cicerone la ricorda fra le altre sublimi qualità dello stesso Cesare [7].

Costumi ed usi particolari modificano l'utilità delle qualità e modificano del pari il merito che vien loro attribuito. Situazioni ed accidenti particolari esercitano, in qualche grado, lo stesso influsso. Sarà sempre più stimato colui che possiede le qualità e i pregi che si addicono alla sua posizione ed alla sua professione, che non colui che la fortuna ha collocato in luogo e posizione sbagliati nella parte che gli ha assegnato. Le virtù private o egoistiche sono, sotto tale riguardo, più esposte all'arbitrio che non le virtù pubbliche e sociali. Sotto altri riguardi esse sono, forse, meno soggette a dubbio ed a controversia.

In Inghilterra, negli ultimi anni, è prevalsa una tale continua ostentazione da parte degli uomini dediti alla vita *attiva* a favore dell'*attaccamento all'interesse pubblico*, e da parte degli uomini dediti alla *speculazione* a favore della *benevolenza*, e tante false pretese sono state senza dubbio

[7] « Fuit in illo ingenium, ratio, memoria, litterae, cura, cogitatio, diligentia ecc. », *Philipp.*, 2, 45.

messe a nudo nell'uno e nell'altro caso, che la gente propende, senza alcuna cattiva intenzione, a mostrare un'incredulità ostile nei riguardi di tali doti morali e perfino a volte a negarne senz'altro l'esistenza e la realtà. Allo stesso modo trovo che, nell'antichità, gli interminabili discorsi ipocriti ed affettati degli stoici e dei cinici intorno alla virtù, le loro magniloquenti dichiarazioni e le loro azioni modeste e grame hanno generato disgusto negli uomini; e Luciano, il quale, per quanto licenzioso riguardo al piacere, è tuttavia uno scrittore molto morale sotto altri rispetti, non può a volte parlare della *virtù*, così millantata, senza dar segno di noia e di ironia [8]. Ma certamente questa stizzosa sfiducia, qualunque ne sia l'origine, non può essere spinta al punto da farci negare l'esistenza d'ogni specie di merito, e di tutte le distinzioni relative alle azioni ed al comportamento. Oltre alla *discrezione*, alla *cautela*, all'*intraprendenza*, all'*attività*, all'*assiduità*, alla *frugalità*, all'*economia*, al *buon senso*, alla *prudenza* ed al *discernimento*, oltre a queste doti, dico, i cui semplici nomi comportano un riconoscimento del loro merito, ve ne sono molte altre cui il più deciso scetticismo non può, nemmeno per un momento, rifiutarsi di tributare lode ed approvazione. La *temperanza*, la *sobrietà*, la *pazienza*, la *costanza*, la *perseveranza*, la *previdenza*, la *ponderatezza*, la *riservatezza*, l'*ordine*, la *persuasività*, la *compitezza*, la *presenza di spirito*, la *prontezza di concezione*, la *facilità di espressione*: queste doti e mille altre dello stesso genere, nessuno negherà mai che siano delle perfezioni e che denotino superiorità. Poiché il loro merito consiste nel fatto che possono giovare alla persona che le possiede, senza alcuna magniloquente pretesa al pubblico riconoscimento della società, noi siamo in atteggiamento di minore sospetto di fronte alla dichiarazione dei loro meriti e le ammettiamo senza

[8] 'Αρετήν τινα καὶ ἀσώματα καὶ λήρους μεγάλῃ τῇ φωνῇ ξυνειρόντων, LUC., *Timon*, 9. Ancora: Καὶ συναγαγόντες (οἱ φιλόσοφοι) εὐεξαπάτητα μειράκια τήν τε πολυθρύλητον ἀρετὴν τραγωδοῦσι, *Icaromen.*, 30. Altrove: Ἦ ποῦ γάρ ἐστιν ἡ πολυθρύλητος ἀρετή, καί φύσις, καὶ εἱμαρμένη, καὶ τύχη, ἀνυπόστατα καὶ κενὰ πραγμάτων ὀνόματα, *Deor. Concil.*, 13.

difficoltà nel catalogo delle qualità degne di lode. Non ci accorgiamo che, con questa concessione, abbiamo aperta la strada a tutte le altre qualità che importano superiorità morale e che non possiamo coerentemente restare più a lungo esitanti di fronte alla benevolenza disinteressata, al patriottismo ed al senso di umanità.

Sembra certo, in verità, che le prime apparenze siano qui, come di solito, estremamente ingannevoli, e che sia più difficile, da un punto di vista speculativo, risolvere nell'amore di sé il merito che ascriviamo alle virtù egoistiche sopra ricordate, che quello perfino delle virtù sociali, come la giustizia e il far bene. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, basta dire che qualunque azione favorisca il bene della comunità viene lodata, apprezzata e stimata dalla comunità, a causa di quell'utilità e di quell'interesse, di cui ognuno è partecipe; e sebbene quest'affermazione e considerazione sia, in realtà, gratitudine e non amore di sé, tuttavia una distinzione, anche di quest'ovvia natura, non può esser facilmente fatta da ragionatori superficiali; o c'è modo, quanto meno, di dar luogo per un momento a qualche cavillo e a qualche discussione. Ma poiché le qualità che tendono solo all'utilità di chi le possiede, senza alcun riferimento a noi o alla comunità, sono parimenti oggetto di stima e di valutazione, con quale teoria o sistema possiamo dare ragione di questo sentimento come derivante dall'amore di sé, o come possiamo dedurlo da questo principio indicato come favorito? Sembra che qui sia necessario confessare che la felicità e l'infelicità degli altri non sono spettacoli interamente indifferenti per noi; ma che la vista della felicità altrui, sia nelle sue cause che nei suoi effetti, come la luce del sole o la vista di pianure ben coltivate (per non spingere troppo in alto le nostre pretese), ci comunica segreta gioia e soddisfazione; la vista dell'infelicità degli uomini, come quella d'una nube bassa e greve o quella d'un paesaggio sterile, getta un'ombra di malinconia sull'immaginazione. Una volta fatta questa concessione, cessa la difficoltà; ed un'interpretazione naturale e non forzata dei fenomeni della vita umana prevarrà in seguito, possiamo sperare, presso quanti si dedicano a ricerche speculative.

PARTE SECONDA [9]

Può non esser fuor di luogo, a questo punto, esaminare l'influsso delle doti del corpo e dei beni di fortuna sui nostri sentimenti di considerazione e di stima e vedere se questi fenomeni diano forza o indeboliscano la presente teoria. Ci si aspetterà naturalmente che la bellezza del corpo, come ritengono tutti gli antichi moralisti, sia simile, sotto alcuni rispetti, a quella della mente; e che ogni genere di stima che si tributa ad una persona abbia qualche cosa di simile nella sua origine [10], sia che derivi dalle sue doti spirituali, o dalla situazione delle circostanze esterne che la riguardano.

È evidente che una considerevole fonte di *bellezza* in tutti gli animali è l'utilità che ricavano dalla particolare struttura degli organi e delle membra, adatti al particolare modo di vita cui sono destinati da natura. Le giuste proporzioni d'un cavallo, descritte da Senofonte e da Virgilio, sono le stesse che oggi vengono apprezzate dai nostri moderni fantini, poiché hanno lo stesso fondamento, ossia l'esperienza di ciò che è utile o dannoso nell'animale.

Spalle larghe, addome magro, articolazioni solide, gambe affusolate: tutti questi sono elementi di bellezza nella nostra specie, perché sono segni di forza e di vigore. Le idee di utilità e di danno, per quanto non determinino interamente ciò che è bello o deforme, sono evidentemente la fonte d'una parte considerevole della nostra approvazione o del nostro biasimo.

Nell'antichità, la forza e la destrezza del corpo, essendo di maggior *uso* ed importanza in guerra, erano anche molto più stimate e valutate di quanto lo siano oggi. Per non insistere su Omero e sui poeti, possiamo osservare che gli storici non si fanno scrupolo di ricordare la *forza fisica* fra le altre

9 [Nelle edizioni G-N questa parte II formava la parte III della sezione.]

10 [Qui terminava il periodo nella edizione N che lo introdusse per la prima volta.]

qualità perfino di un Epaminonda, che essi riconoscono come uno dei maggiori eroi, uomini di Stato e generali greci [11]. La stessa lode essi tributano a Pompeo, uno dei più grandi fra i romani [12]. Questo caso è simile a quello che abbiamo rilevato più sopra riguardo alla memoria.

Quale derisione e quale disprezzo accompagnano in entrambi i sessi l'*impotenza*; perché l'infelice che si trova in tale condizione viene considerato come uno che non può godere d'un piacere così importante nella vita e che, nello stesso tempo, non può farlo provare agli altri. La *sterilità* nelle donne, essendo anche una sorta di *inutilità*, è oggetto di biasimo, ma non allo stesso grado; e di ciò è molto chiara la ragione, secondo la presente teoria [13].

Non c'è regola più indispensabile nella pittura o nella

[11] DIODORO SICULO, lib. XV, 88. Può non essere fuori luogo tracciare il carattere di Epaminonda, come è disegnato dagli storici, per mostrare quali idee di perfezione e di merito si seguivano in quei tempi. In altri uomini illustri, egli scrive, potrete osservare che ognuno possedeva qualche brillante qualità, che costituiva il fondamento della sua fama. In Epaminonda si trovano unite tutte le *virtù*: forza fisica, eloquenza d'espressione, vigore spirituale, disprezzo delle ricchezze, gentilezza di temperamento, e *ciò che si deve principalmente considerare*, coraggio e saggia condotta in guerra.

[12] « Cum alacribus, saltu; cum velocibus, cursu; cum validis recte certabat »: SALLUST., *apud* VEGET., *De re militari*, 19.

[13] [(Ed. G, n) « Allo stesso proposito, possiamo osservare un fenomeno che potrebbe apparire qualche cosa di volgare e di ridicolo, se pure può esser volgare ciò che conferma conclusioni di tale importanza, o ridicolo ciò che si adopera in un ragionamento filosofico. È un'osservazione generale che quelli che si chiamano appropriatamente *donnaioli*, i quali o si son resi famosi per le loro imprese amorose, o la cui struttura corporea o altri aspetti fanno pensare a qualche straordinaria vigoria di quel genere, sono bene accetti al bel sesso e attirano naturalmente l'attenzione e la passione anche di quelle donne nelle quali la virtù o la posizione sociale prevengono qualsiasi pensiero di usare mai di siffatte attitudini. L'immaginazione si compiace di queste concezioni ed entrando con soddisfazione nelle idee che riguardano un piacere così favorito, prova una specie di compiacenza e di benevolenza nei riguardi di quella persona. Un principio simile a questo e capace di operare con maggiore estensione è la fonte generale della crescita dell'affezione e dell'approvazione ».]

scultura di quella di equilibrare le figure e di porle colla massima esattezza nel loro centro di gravità. Una figura che non sia giustamente equilibrata, è brutta, perché suggerisce le idee sgradevoli di caduta, di danno e di dolore [14].

Una disposizione o inclinazione della mente, che consente ad una persona di farsi strada nel mondo e di migliorare la sua fortuna, riesce a guadagnarsi la stima e la considerazione, come si è spiegato. Si può pertanto naturalmente supporre che il possesso attuale di ricchezza e di autorità abbia un considerevole influsso su questi sentimenti.

Esaminiamo qualsiasi ipotesi con cui si possa render conto della considerazione che viene tributata al ricco ed al potente; non ne troveremo alcuna di soddisfacente, all'infuori di quella che la fa derivare dal godimento che le immagini di prosperità, di felicità, di soddisfazione, di abbondanza, di autorità e di soddisfacimento d'ogni appetito recano a chi le considera. L'amore di sé, ad esempio, che alcuni fanno tanta mostra di considerare come la fonte d'ogni sentimento, è del tutto insufficiente a questo scopo. Dove non si riscontra alcuna buona disposizione o senso d'amicizia, è difficile concepire su che cosa si possa fondare la nostra speranza di un vantaggio derivante dalle ricchezze altrui; eppure teniamo in considerazione il ricco, anche prima che

[14] Tutti gli uomini sono egualmente soggetti al dolore ed alla malattia; e possono nuovamente ricuperare salute e tranquillità. Queste circostanze, poiché non introducono una distinzione fra un uomo e l'altro, non sono fonte di orgoglio o di umiltà, di considerazione o di disprezzo. Ma se paragoniamo la nostra specie con qualcuna superiore, è veramente mortificante la considerazione che noi dobbiamo tutti esser così soggetti a malattie ed infermità; proprio per questo i teologi usano quest'argomento per mortificare la vanità e l'orgoglio. Essi avrebbero più successo, se la piega ordinaria dei nostri pensieri non fosse costantemente rivolta a paragonare noi stessi cogli altri. Le infermità della vecchiaia sono mortificanti, perché possono dar luogo ad un paragone colla giovinezza. I mali dei re vengono accuratamente dissimulati, perché concernono gli altri e spesso vengono trasmessi ai posteri. Il caso è approssimativamente lo stesso per quelle malattie che eccitano immagini nauseanti o spaventose, come l'epilessia, ad esempio, le ulcere, le piaghe, la scabbia ecc.

egli manifesti qualche favorevole disposizione verso di noi.

Noi proviamo gli stessi sentimenti, quando ci troviamo tanto al di fuori della sfera della loro azione, che non si può supporre che essi abbiano modo di renderci qualche servigio. Un prigioniero di guerra, in tutte le nazioni civili, viene trattato col riguardo dovuto alla sua condizione; e la ricchezza, è evidente, contribuisce molto alla determinazione della condizione d'una persona. Se la nascita e il rango hanno in ciò la loro parte, questo reca un argomento di più a favore della nostra dottrina. Infatti, che cos'è ciò che chiamiamo un uomo di rango se non uno che discende da una lunga successione di antenati ricchi e potenti e che si guadagna la nostra stima per i suoi legami con persone che stimiamo? I suoi antenati, perciò, sebbene morti, vengono rispettati, in qualche misura, a causa delle loro ricchezze; e di conseguenza, senza che noi ci possiamo aspettare in modo alcuno qualche giovamento da parte loro.

Ma per non arrivare fino al prigioniero di guerra o a chi è morto, per trovare esempi di questa considerazione disinteressata per le ricchezze, possiamo limitarci ad osservare, con un po' d'attenzione, quei fenomeni che ci si presentano nella vita e nelle relazioni d'ogni giorno. Un uomo che possiamo supporre fornito d'una discreta fortuna e che non esercita alcuna professione, se entra in relazione con un gruppo di forestieri, li tratta naturalmente con diversi gradi di rispetto, in rapporto alle informazioni che ha sulla fortuna e sulle condizioni di ciascuno, per quanto sia impossibile che egli possa così improvvisamente proporsi (e forse nemmeno l'accetterebbe) di ottenere da loro qualche vantaggio pecuniario. Uno che viaggia viene sempre accolto in società e vi trova una cortesia a seconda che il suo seguito e il suo equipaggiamento lo indichino come persona di grande o di modesta fortuna. In breve, i diversi ranghi degli uomini vengono regolati, in grande misura, dalle ricchezze; e ciò con riferimento sia ai superiori che agli inferiori, sia agli estranei che ai familiari.

Non ci resta, dunque, che concludere che, poiché noi desideriamo le ricchezze soltanto come mezzi per soddisfare

i nostri desideri, al presente oppure in qualche momento futuro che ci vien presentato dall'immaginazione, esse fanno sorgere in altri stima di noi in quanto hanno nei nostri riguardi tale possibilità. Questa è, in verità, la loro genuina natura ed essenza: esse hanno diretto riferimento alle comodità, ai vantaggi ed ai piaceri della vita. La cambiale d'un banchiere fallito o dell'oro in un'isola deserta sarebbero, altrimenti, perfetti dal punto di vista del valore. Quando ci avviciniamo ad uno che è, come suol dirsi, agiato, ci si presentano le idee piacevoli di abbondanza, di soddisfazione, di pulizia, di calore; una casa piacevole, mobili ricchi, servizi efficienti e tutto quello che si può desiderare di cibi, bevande e di abbigliamento. Al contrario, allorché ci si presenta un povero, immediatamente la nostra fantasia viene colpita dalle immagini sgradevoli di indigenza, penuria, dura fatica, mobili sgangherati, abiti grossolani o stracciati, cibo nauseante e bevande disgustose. Che cosa altro intendiamo, dicendo che uno è ricco e l'altro povero? E poiché la considerazione o il disprezzo sono la conseguenza naturale di queste differenti condizioni di vita, è facile vedere quale nuova luce ed evidenza ciò rechi alla nostra teoria precedentemente esposta, riguardo a tutte le distinzioni morali [15].

[15] V'è qualcosa di straordinario e di apparentemente inspiegabile nell'operare delle nostre passioni, quando consideriamo la fortuna e la situazione degli altri. Molto spesso il successo e la prosperità d'un altro producono invidia, con una forte mescolanza d'odio; il che deriva principalmente dal paragone che facciamo di noi stessi con quella persona. Proprio nello stesso tempo, oppure con un intervallo di tempo assai breve, possiamo sentire la passione del rispetto, che è una specie di affetto o di benevolenza, con una mescolanza di umiltà. D'altra parte, le disgrazie dei nostri simili spesso sono causa di compassione, con una forte mescolanza di benevolenza. Questo sentimento di compassione è stretto alleato del disprezzo, che è una specie di avversione, con una mescolanza d'orgoglio. Io non faccio che segnalare questi fenomeni, come argomento di speculazione per coloro che hanno interesse per le ricerche morali. Per il presente proposito basta osservare in generale che il potere e la ricchezza di solito generano rispetto, la povertà e la mancanza di potenza generano disprezzo per quanto prospettive e condizioni particolari possano a volte far sorgere le passioni dell'invidia e della compassione.

Un uomo che si sia liberato di tutti i pregiudizi ridicoli e che risulti pienamente, sinceramente e stabilmente convinto, sia in base all'esperienza che in base al ragionamento filosofico, che la differenza di fortuna determina una minore differenza di felicità di quanto si è soliti immaginare, non misura i gradi della sua considerazione sulla base della lista delle rendite dei suoi conoscenti. Egli può, in verità, tributare eternamente maggiore devozione al gran signore che non al vassallo, in quanto le ricchezze sono la fonte più fissa e determinata; ma i suoi sentimenti interni vengono regolati più dal carattere individuale degli uomini, che non in base ai favori accidentali e capricciosi della fortuna.

Nella maggior parte dei paesi d'Europa, la famiglia, cioè le ricchezze ereditarie, riconosciute con titoli e con simboli dal sovrano, sono la principale fonte di distinzione. In Inghilterra, si ha maggiore considerazione per la ricchezza e il lusso che uno possiede attualmente. Ciascuno dei due atteggiamenti ha i suoi vantaggi ed i suoi svantaggi. Dove si tributa rispetto alla nascita, gli spiriti indolenti e sciocchi si abbandonano ad arrogante neghittosità e non sognano che discendenze ed alberi genealogici, gli spiriti generosi e ricchi d'ambizione cercano onori ed autorità, reputazione e favori. Dove l'idolo principale è costituito dalle ricchezze, prevalgono la corruzione, la venalità e la rapina; e fioriscono le arti, le industrie, il commercio e l'agricoltura. La prima forma di pregiudizio, essendo favorevole alla virtù militare, è più adatta alle monarchie. L'ultima forma, essendo il principale stimolo all'attività, s'accorda meglio con un governo repubblicano. Noi in conseguenza troviamo che ciascuna di queste forme di governo determina comunemente sui sentimenti degli uomini un effetto corrispondente al variare dell'*utilità* dei rispettivi comportamenti.

SEZIONE SETTIMA

QUALITÀ IMMEDIATAMENTE PIACEVOLI A NOI STESSI

Chiunque abbia trascorso una serata con persone serie e malinconiche ed abbia osservato come improvvisamente la conversazione si rianimi e quale vivacità si diffonda nel contegno, nei discorsi e nel comportamento di ciascuno, all'arrivo d'un amico di buonumore e vivace, costui ammetterà facilmente che il buonumore reca con sé grande merito per la persona che lo possiede e si concilia naturalmente la benevolenza degli uomini. Nessuna qualità, in verità, si comunica tutt'intorno con maggiore facilità, perché nessuna è maggiormente adatta a diffondersi, con detti gioviali e piacevoli conversazioni. La fiamma del buonumore si propaga a tutto il circolo ed anche le persone più scontrose e bisbetiche prendono fuoco. Che la malinconia abbia in odio l'allegria, anche se lo afferma Orazio, ho qualche difficoltà ad ammetterlo, perché ho sempre osservato che, quando l'allegria è moderata e composta, chi più ne gode sono le persone serie, poiché essa dissipa la tristezza che di solito le opprime e reca loro una gioia inconsueta.

Considerando quest'efficacia del buonumore sia nel diffondersi che nel procacciarsi l'approvazione, possiamo rilevare che c'è un'altra serie di qualità mentali, le quali, senza alcuna utilità o alcuna possibilità di recare un bene ulteriore, sia alla comunità che a colui che le possiede, diffondono soddisfazione in coloro che le osservano e procurano amicizia e considerazione. L'avvertimento immediato di esse reca pia-

cere a coloro che le possiedono. Gli altri assumono lo stesso atteggiamento e lo stesso sentimento, per via d'un contagio o simpatia naturale; e poiché non possiamo trattenerci dall'amare quello che ci piace, una piacevole emozione nasce nel nostro intimo verso la persona che ci comunica tanta soddisfazione. Essa è qualcosa che, a vederla, dà maggiore animazione; la sua presenza diffonde in noi un senso di più serena compiacenza e gioia; la nostra immaginazione, immedesimandosi nei sentimenti e negli stati d'animo di tale persona, ne ritrae un senso di maggior piacere che se ci si presentasse la vista d'una persona dal temperamento malinconico, pessimistico, tetro e pieno d'ansietà. Di qui l'affetto e l'approvazione che accompagnano la prima persona; di qui l'avversione ed il disgusto con cui consideriamo la seconda [1].

Pochi uomini invidierebbero il carattere di Cassio, come ce lo descrive Cesare [2]:

> Non ama alcun divertimento,
> Come fai tu, o Antonio; non ascolta musica;
> Raramente sorride; e sorride in modo tale,
> Come se si beffasse di se stesso e come se sprezzasse [il suo spirito
> che si lascia muovere a sorridere di qualche cosa.

Non soltanto uomini tali, come Cesare aggiunge, sono di solito *pericolosi*, ma anche, poco godendo dentro di sé, non possono mai riuscire piacevoli agli altri, o contribuire ai divertimenti di società. In tutte le nazioni e le epoche civili, un

[1] Non c'è uomo il quale, in particolari occasioni, non sia toccato da tutte le passioni spiacevoli, dalla paura, dalla collera, dall'avvilimento, dal dolore, dalla malinconia, dall'ansietà ecc. Ma queste passioni, poiché sono naturali ed universali, non comportano una differenza fra un uomo ed un altro e non possono essere oggetto di biasimo. È soltanto quando il carattere d'una persona la rende *incline* a qualcuna di queste passioni che recano dispiacere, che esse deformano il carattere stesso, e recando fastidio, generano il sentimento di disapprovazione in colui che le osserva.

[2] [Nel *Giulio Cesare* di SHAKESPEARE, atto I, scena seconda, vv. 203-207.]

certo gusto per il piacere, se accompagnato da temperamento e decoro, viene stimato come un considerevole merito per chi lo prova, anche negli uomini più grandi; negli uomini poi di rango e di carattere inferiori, tale gusto è ancor più necessario. È una rappresentazione piacevole quella che uno scrittore francese ci dà, della situazione del suo spirito a questo riguardo: « Amo la virtù », dice, « senza austerità; il piacere senza effeminatezza, e la vita senza temerne la fine » [3].

Chi non è colpito da qualche notevole esempio di grandezza di spirito o di dignità di carattere, da sentimenti elevati, dal disprezzo della schiavitù, e da quell'orgoglio e quello spirito di nobiltà che deriva dalla coscienza della virtù? Il sublime, dice Longino, non è spesso altro che l'eco o l'immagine della magnanimità; e quando questa qualità si presenta in qualcuno, anche se non si pronuncia nemmeno una sillaba, il nostro plauso e la nostra ammirazione vengono sollecitati; come si può osservare del famoso silenzio di Aiace nell'*Odissea*, il quale esprime nobile sdegno e risoluta indignazione più di quanto potrebbe qualsiasi discorso [4].

« Se io fossi Alessandro », disse Parmenione [5], « accetterei questi doni offerti da Dario ». « Farei anch'io così », rispose Alessandro, « se fossi Parmenione ». Questo detto è ammirevole, dice Longino, per lo stesso principio [6].

« Andate » esclamò lo stesso eroe rivolto ai suoi soldati, quando questi si rifiutarono di seguirlo nelle Indie, « andate a dire ai vostri concittadini che avete abbandonato Alessandro mentre stava per compiere la conquista del mondo ». « Alessandro », disse il principe di Condé, che ammirava sempre questo passo, « abbandonato dai suoi soldati, in

[3] J'aime la vertu, sans rudesse;
J'aime le plaisir, sans mollesse;
J'aime la vie, et n'en crains point la fin.
Saint-Évremond.

[4] Cap. 9.

[5] [È il generale macedone, nato verso il 400 a. C. e morto nel 329, che accompagnò Alessandro in Asia, comandò la falange e fu incaricato di occupare Damasco e la Siria.]

[6] *Ibidem.*

mezzo a barbari, non ancora pienamente sottomessi, sentiva in se stesso una tale dignità ed un tale diritto di impero, da non poter credere possibile che qualcuno si rifiutasse di obbedirgli. Tutto gli era indifferente, sia in Europa che in Asia, sia fra i greci che fra i persiani; dovunque trovava uomini, si immaginava di trovare sudditi ».

Il confidente di Medea nella tragedia raccomanda cautela e sottomissione; ed enumerando tutte le sventure di questa sfortunata eroina, le domanda che cosa la sorregge contro i suoi numerosi ed implacabili nemici. « Io stessa », risponde; « io stessa dico, ed è abbastanza ». Giustamente Boileau raccomanda questo passo come esempio del vero sublime [7].

Quando Focione, il modesto, il gentile Focione, era condotto a morte, si volse ad uno dei compagni di martirio, che si lamentava del suo duro destino e gli disse: « Non ti basta la gloria di morire con Focione? » [8].

Contrapponete a questa la rappresentazione che Tacito fa di Vitellio, caduto dall'Impero, che prolunga la sua ignominia per un miserabile amore di vita, consegnato in balia del popolaccio spietato, sbattuto qua e là, schiaffeggiato e preso a calci, costretto da chi gli teneva un pugnale sotto il mento ad alzare la testa e ad esporsi ad ogni contumelia. Quale bassa infamia! Che meschina umiliazione! Tuttavia anche qui, dice lo storico, egli mostrò qualche segno d'un animo non del tutto degenerato. Ad un tribuno che lo insultava rispose: « Sono ancora il vostro imperatore » [9].

Noi non scusiamo mai l'assoluta mancanza di spirito e di dignità di carattere, o di un senso esatto del dovere che

[7] *Réflexion 10 sur Longin.*

[8] PLUTARCO, *Vita di Focione*, 36.

[9] TACITO, *Histor.*, lib. III, 84. L'autore, iniziando la narrazione, dice: « *Laniata veste, foedum spectaculum ducebatur, multis increpantibus, nullo inlacrimante*: deformitas exitus misericordiam abstulerat ». Per penetrare del tutto in questo modo di pensare, bisogna fare il giusto conto delle massime antiche che nessuno deve prolungare la vita quando è diventata disonorevole e che, invece, poiché egli ha sempre il diritto di disporne, diventa suo dovere disfarsene.

uno ha verso se stesso, nella società e nei comuni rapporti cogli uomini. Questo vizio costituisce ciò che propriamente chiamiamo *bassezza*; come quando un uomo si sottomette alla più abbietta schiavitù, per conseguire i suoi scopi; o si comporta servilmente nei confronti di coloro che lo maltrattano e si degrada concedendo intimità e familiarità ad inferiori immeritevoli. Un certo grado di generoso orgoglio o di considerazione di sé è così necessario, che la sua assenza nell'animo spiace al modo stesso in cui spiace nel corpo la mancanza del naso, degli occhi, o d'uno qualsiasi dei più importanti elementi del volto o delle altre membra [10].

L'utilità del coraggio, sia per la società che per colui che lo possiede, è un evidente fondamento del merito che gli si ascrive. Ma a chiunque consideri debitamente la cosa, risulterà che questa qualità ha uno splendore peculiare, che le deriva interamente da se stessa e dalla nobile elevatezza che inseparabilmente l'accompagna. La sua rappresentazione, disegnata da pittori e da poeti, manifesta, in ogni lineamento, sublimità e intrepida sicurezza di sé, le quali attirano gli sguardi, si guadagnano gli affetti e diffondono, a mezzo della simpatia, un'eguale sublimità di sentimento in ognuno di coloro che le osservano.

Con quali vivi colori Demostene [11] rappresenta Filippo, laddove l'oratore difende la sua amministrazione e giustifica quell'ostinato amore della libertà che aveva ispirato gli

[10] L'assenza di virtù può spesso essere un vizio, e proprio del genere più grave, come nel caso dell'ingratitudine e anche in quello della bassezza. Quando noi ci aspettiamo qualche cosa di bello, la disillusione ci dà una sensazione spiacevole e produce una reale deformità. La bassezza di carattere, parimenti, suscita disgusto e disprezzo da un altro punto di vista. Quando un uomo non ha sensibilità per il proprio valore, noi probabilmente non abbiamo alcuna considerevole stima di lui. E se la stessa persona che si inchina umilmente davanti ai suoi superiori è insolente verso gli inferiori (come spesso accade), questo contrasto nel comportamento, anziché correggere il primo vizio, lo aggrava all'estremo coll'aggiunta d'un vizio molto più odioso. Vedi sezione VIII: *Qualità immediatamente piacevoli agli altri.*

[11] *Pro corona*, 247.

ateniesi. Egli dice: « Io vidi Filippo, colui col quale eravate in lotta, mentre, con lo scopo di conseguire impero e dominio, si esponeva risolutamente ad ogni ferita; il suo occhio sanguinava, aveva il collo contorto, un braccio ed una coscia trapassati, pronto a cedere allegramente alla fortuna quella qualsiasi parte del suo corpo le fosse piaciuto di prendergli, purché, con quanto gli rimaneva avesse potuto vivere onorato e glorioso. E si dirà che egli, nato a Pella, luogo prima d'ora meschino ed ignobile, si sarebbe ispirato ad una così alta ambizione e sete di fama, mentre voi, o ateniesi, ecc. ». Queste lodi eccitano la più viva ammirazione; ma le prospettive dell'oratore non ci portano, come vediamo, al di là dello stesso eroe, né prendono mai in considerazione le future conseguenze giovevoli del valore di Filippo.

Il temperamento guerresco dei romani, infiammato da continue guerre, aveva elevato tanto in alto la stima che essi avevano del coraggio che, nella loro lingua, il coraggio era chiamato *virtù*, per l'eminenza che lo distingueva da tutte le altre qualità morali. *Gli svevi*, secondo il parere di Tacito [12], *acconciavano i loro capelli con un intento lodevole: non cioè collo scopo di amare o di essere amati; essi si adornavano soltanto per i loro nemici, allo scopo di apparire loro più terribili.* Questo è un sentimento dello storico che suonerebbe un po' stranamente in altri paesi ed in altre epoche.

Gli sciti, secondo Erodoto [13], dopo aver scotennato i nemici, ne preparavano la pelle a modo di cuoio e l'adoperavano come asciugatoio; e chi aveva maggior numero di questi asciugatoi era più stimato fra loro. Tanto il coraggio guerresco aveva distrutto in quel popolo, come in molti altri, i sentimenti di umanità; virtù che è certamente molto più utile ed attraente.

Si può osservare in verità che presso tutti i popoli barbari, che non hanno avuto finora piena esperienza dei vantaggi che accompagnano il far del bene, la giustizia, e le

[12] *De moribus germanorum*, 38.
[13] Lib. IV, 64.

virtù sociali, il coraggio è la qualità che emerge e predomina: più celebrata dai poeti, raccomandata dai genitori e dagli educatori, e ammirata dal pubblico in generale. L'etica di Omero è, su questo punto, molto differente da quella di Fénelon [14], suo elegante imitatore; e tale da risultare ben adatta a un'età in cui un eroe, come rileva Tucidide [15], poteva chiedere ad un altro eroe, senza che questi si offendesse, se era o no un ladro. Tale del pari fu, fino a poco tempo fa, il sistema di etica che ebbe la preminenza in molte zone barbariche dell'Irlanda, se almeno possiamo prestar credito a Spenser ed alla sua sensata descrizione delle condizioni di quel regno [16].

Alla stessa classe di virtù cui appartiene il coraggio appartiene anche quella imperturbabile tranquillità filosofica che è superiore al dolore, all'affanno, all'ansietà, e ad ogni assalto dell'avversa fortuna. Cosciente della propria virtù, dicono i filosofi, il saggio si eleva al di sopra d'ogni accidente della vita; e assiso solidamente nel tempio della sapienza, guarda giù verso i bassi mortali che si affannano nel perseguire onori, ricchezza, reputazione ed ogni altra effimera gioia. Pretese del genere, non c'è dubbio, quando sono spinte agli estremi, sono di gran lunga troppo sublimi per la natura umana. Ma recano con sé, tuttavia, una nobiltà che colpisce colui che la considera e lo costringe all'ammirazione. E quanto più possiamo avvicinarci in pratica a questa sublime tranquillità ed indifferenza (infatti non la dobbiamo confondere con una stupida insensibilità), tanto più sicura gioia conseguiremo nel nostro intimo e tanto maggiore gran-

[14] [Si allude in particolare all'opera *Le avventure di Telemaco* del celebre scrittore ed oratore sacro francese, vissuto fra il 1651 ed il 1715.]

[15] Lib. I, 5.

[16] È un uso comune, egli dice, fra i figli dei loro gentiluomini che, appena sono in grado di usare le armi, si associno tre o quattro sbandati o soldati, coi quali vagabondare di qua e di là oziosamente per il paese, ricavando solo di che nutrirsi, finché alla fine incappano in qualche cattiva occasione che loro si offre; da quando la cosa è risaputa, sono considerati da quel momento in poi uomini rispettabili, che han dato prova di coraggio.

dezza di spirito manifesteremo al mondo. La tranquillità filosofica si può, in verità, considerare soltanto come un ramo della magnanimità.

Chi non ammira Socrate e la sua perenne serenità e contentezza in mezzo alla più grande povertà e alle noie domestiche; il suo risoluto disprezzo delle ricchezze, la sua magnanima preoccupazione di preservare la propria libertà, rifiutando ogni assistenza da parte di amici e discepoli ed evitando perfino il legame che deriva da un obbligo che si contrae verso altri? Epitteto non aveva nemmeno una porta per la sua piccola casa o tugurio; e perciò ci rimise ben presto la lucerna di ferro, unica suppellettile che valesse la pena di rubare. Ma egli decise di infliggere una delusione a tutti i ladri che in futuro avrebbero visitato la sua casa e mise al posto della lucerna di ferro una lucerna di terracotta, della quale d'allora in poi conservò per sempre pacifico possesso.

Fra gli antichi, gli eroi del pensiero come gli eroi in guerra e della patria, hanno una grandezza ed una forza di sentimento, che stupiscono i nostri spiriti mediocri e che noi avventatamente respingiamo come qualità eccessive e soprannaturali. Essi a loro volta, lo ammetto, avrebbero avuto eguale ragione di considerare come romanzesco ed incredibile il grado di spirito umanitario, di clemenza, di ordine, di tranquillità e delle altre virtù sociali che nei tempi moderni abbiamo raggiunto nell'amministrazione del governo, qualora qualcuno fosse riuscito allora a farsene una chiara rappresentazione. Tale è la compensazione introdotta dalla natura, o piuttosto dall'educazione, nella distribuzione delle qualità e delle virtù, in queste due diverse età.

Il merito della benevolenza, che deriva dalla sua utilità e dalla sua idoneità a promuovere il bene degli uomini, è già stato spiegato [17] ed è indubbiamente la fonte d'una parte *considerevole* di quella stima che così universalmente le si attribuisce. Ma si ammetterà anche che la stessa delicatezza e tenerezza del sentimento, la sua grazia piena di attrazione,

[17] [Cfr. sezione II.]

le sue espressioni di passione, le sue attenzioni delicate e tutta la mutua confidenza e considerazione che ne scaturiscono e che danno luogo ad un caldo attaccamento di amore e d'amicizia; si ammetterà, dico, che questi sentimenti, essendo piacevoli in se stessi, si comunicano di necessità a coloro che li osservano, i quali vengono investiti dalla stessa delicata passione. La lagrima spunta naturalmente sul nostro occhio quando siamo presi da un caldo sentimento di questa natura, ci si gonfia il petto, il cuore si agita, e ogni tenero principio umano della nostra natura si mette in moto, e ci dà il godimento più puro e più ricco di soddisfazione.

Quando i poeti descrivono i campi elisi, dove i beati vivono senza che l'uno abbia bisogno dell'assistenza degli altri, tuttavia li rappresentano in costante relazione d'amore e di amicizia e allettano la nostra fantasia colle piacevoli immagini di queste tenere e gentili passioni. L'idea d'una delicata tranquillità in un'Arcadia pastorale è piacevole in base ad un simile principio, come si è più sopra osservato [18].

Chi vorrebbe vivere in mezzo a continui litigi, brontolii e mutui rimbrotti? La rozzezza e durezza di queste emozioni ci disturba e ci dispiace; noi soffriamo per contagio e per simpatia; né possiamo restare spettatori indifferenti, anche se fossimo certi che nessuna dannosa conseguenza potrebbe mai tener dietro a queste irose passioni.

Quale prova sicura che tutto il merito che si ascrive alla benevolenza non è derivato dalla sua utilità, possiamo osservare che noi diciamo a modo di biasimo che una persona è *troppo buona*, quando fa più di quel che le tocca in società e spinge la sua attenzione per gli altri oltre i limiti convenienti. Allo stesso modo, diciamo che una persona è *di spirito troppo elevato, troppo intrepida, troppo indifferente alla fortuna*; rimproveri che realmente, alla fine, implicano più stima di molti panegirici. Essendo abituati a misurare il merito ed il demerito delle qualità principalmente in base alla loro idoneità a recare utilità o danno, non possiamo trattenerci dall'applicare l'epiteto di biasimo, quando rileviamo

[18] Sezione V, parte II: *Perché l'utilità piace.*

un sentimento che è spinto a tal grado da diventare nocivo; ma può accadere, nello stesso tempo, che la sua nobiltà ed elevatezza o la sua delicatezza piena di fascino colpiscano talmente il nostro cuore, da determinare piuttosto un accrescimento, che non una diminuzione della nostra amicizia e considerazione verso la persona [19]. Gli amori e gli affetti di Enrico IV di Francia, durante le guerre civili della Lega, danneggiarono spesso i suoi interessi e la sua causa; ma tutti i giovani, quanto meno, e gli innamorati, che possono aver simpatia per queste delicate passioni, riconosceranno che proprio questa debolezza (infatti si indurranno facilmente a chiamarla tale) rende principalmente più caro quell'eroe e li fa attenti ai suoi casi.

L'eccessivo coraggio e la risoluta inflessibilità di Carlo XII recarono rovina al suo paese e danno ai suoi; ma ebbero tale splendore e grandiosità nelle loro manifestazioni esterne, da colpirci d'ammirazione; splendore e grandiosità potrebbero anche, entro certi limiti, riscuotere approvazione, se non tradissero a volte troppo evidenti sintomi di pazzia e di squilibrio. Gli ateniesi pretendevano d'avere per primi inventato l'agricoltura e le leggi; ed avevano sempre grande considerazione di sé, per il beneficio che avevano così recato all'intera razza umana. Essi si vantavano anche, e con ragione, delle loro imprese militari, specialmente di quelle condotte contro le innumerevoli flotte ed armate persiane che durante i regni di Dario e di Serse avevano invaso la Grecia. Ma per quanto non ci sia paragone, in fatto di utilità, fra le glorie pacifiche e quelle militari, tuttavia troviamo che gli oratori che hanno scritto elaborati panegirici su quella famosa città hanno conseguito maggior successo nell'illustrare le imprese militari. Lisia, Tucidide, Platone ed Isocrate hanno tutti manifestato la stessa preferenza; la quale, sebbene condannata

[19] Il buonumore non potrebbe venir biasimato per il suo eccesso, se non fosse quella gaiezza disordinata, senza corrispondente causa o oggetto, che è un sintomo sicuro e caratteristico di stoltezza e, per questa ragione, disgustoso.

dalla calma ragione e dalla riflessione, appare così naturale nella mente umana.

Si può osservare che la grande attrazione della poesia consiste nelle vivaci pitture delle passioni sublimi, della magnanimità, del coraggio, dello sdegno per i casi della fortuna, o nella pittura delle passioni delicate, dell'amore e dell'amicizia che riscaldano il cuore e gli comunicano sentimenti ed emozioni corrispondenti. E per quanto si osservi che tutti i generi di passione, anche i più sgradevoli, come il dolore e la collera, quando sono sollecitati dalla poesia, recano piacere, in base ad un meccanismo della natura non facile a spiegarsi; le affezioni più elevate o delicate hanno un influsso peculiare, e piacciono in base a più di una causa o principio. Senza ricordare poi che queste soltanto ci interessano ai casi delle persone che ci vengono rappresentate, o ci ispirano stima ed affetto per le loro qualità.

E si può mai dubitare che questo stesso talento dei poeti, di muovere le passioni, l'*aspetto patetico e sublime* del sentimento, sia un merito degno di grande considerazione e che, reso più eminente dalla sua estrema rarità, possa innalzare la persona che lo possiede al di sopra di ogni qualità dell'epoca in cui vive? La prudenza, il tatto, la fermezza ed il benevolo governo di Augusto, adorno di tutto lo splendore della sua nobile nascita e della corona imperiale, gli consentono di competere quanto a fama soltanto in modo diseguale con Virgilio, il quale non ha da porre nell'opposta scala di valori che le divine bellezze del suo genio poetico.

La stessa sensibilità per queste bellezze, o una delicatezza di gusto, sono a loro volta qualità per se stesse in qualsiasi complesso di doti, poiché danno la più pura, la più durevole e la più ingenua di tutte le gioie.

Vi sono alcuni casi delle varie specie di merito che sono considerati per l'immediato piacere che comunicano alla persona che li possiede. Nessuna prospettiva di utilità o di benefiche conseguenze future ha luogo in questo sentimento di approvazione; tuttavia esso è di un genere simile a quell'altro sentimento che sorge da qualche prospettiva di una utilità pubblica o privata. La stessa simpatia sociale, pos-

siamo osservare, o sentimento di comunione colla felicità o colla infelicità degli uomini, li fa nascere entrambi; e tale analogia, in tutte le parti della presente teoria, si può giustamente considerare come una sua conferma.

SEZIONE OTTAVA

QUALITÀ IMMEDIATAMENTE PIACEVOLI AGLI ALTRI [1]

Come i reciproci scontri nella *società* e gli opposti interessi e gli opposti egoismi hanno costretto gli uomini a stabilire le leggi di *giustizia,* per preservare i vantaggi della mutua assistenza e protezione, allo stesso modo gli eterni contrasti cui danno luogo nella *compagnia* l'orgoglio e la vanità degli uomini, hanno introdotto le regole delle buone maniere o dell'educazione, collo scopo di facilitare le relazioni spirituali, pacifici scambi e pacifiche conversazioni. Fra persone educate, ci si attiene ad atteggiamenti di mutua deferenza; non si manifesta disprezzo per gli altri, si nasconde l'autoritarietà, si presta attenzione a ciascuno a suo turno, si alimenta una conversazione dal corso facile, senza veemenza, senza interruzioni, senza bramosia di vittoria e senza arie di superiorità. Queste attenzioni e questi riguardi *piacciono* immediatamente agli altri, a prescindere da ogni considerazione di utilità o di possibilità di trarne benefici; attenzioni e riguardi conciliano affetto, promuovono stima, e danno rilievo al merito delle persone che regolano su di essi la loro condotta.

Molte delle forme di educazione sono arbitrarie e ca-

[1] È natura e, in verità, anche definizione di virtù, che essa sia *una qualità della mente che piace a, o che viene approvata da, ognuno che la consideri od osservi.* Ma alcune qualità producono piacere, perché sono utili alla società, o utili o piacevoli alla stessa persona che le possiede; altre qualità producono piacere in maniera più immediata; questo è il caso della classe di virtù che qui consideriamo.

suali; ma quello che esprimono è sempre la stessa cosa. Uno spagnolo esce di casa prima del suo ospite, per significare che lo lascia padrone di tutto. In altri paesi, il padrone di casa esce per ultimo, come segno abituale di deferenza e di riguardo.

Ma perché un uomo sia perfetto dal punto di vista della *buona compagnia*, bisogna che abbia sia spirito e ingegnosità che buone maniere. Può non essere facile definire che cosa sia « spirito »; ma è certo facile determinare che è una qualità che *piace* immediatamente agli altri e che comunica, appena si manifesta, viva gioia e soddisfazione a quanti lo comprendono. Si potrebbero, in verità, impiegare i metafisici più profondi a spiegare i vari generi e le varie specie di « spirito »; e molte classi di esso, che ora si accolgono in base alla sola testimonianza del gusto e del sentimento, potrebbero forse venir risolte in princìpi più generali. Ma per il nostro scopo presente basta che lo « spirito » interessi il gusto e il sentimento, e che, procurando una gioia immediata, sia una fonte sicura di approvazione e di affetto.

In paesi dove gli uomini passano la maggior parte del loro tempo in conversazione, in visite, in riunioni, queste qualità *che rendono idonei*, per così dire, *a tenere buona compagnia*, sono molto stimate e costituiscono una parte principale del merito che si ascrive ad una persona. In paesi dove gli uomini vivono una vita più domestica, e o sono impegnati negli affari o si divertono in un circolo più ristretto di conoscenti, vengono principalmente fatte oggetto di considerazione le qualità più solide. Così io ho rilevato spesso che, tra i francesi, la prima domanda che fanno riguardo ad uno straniero è: « È bene educato? È uomo di spirito? ». Nel nostro paese la principale lode che si possa fare d'una persona è sempre quella di essere *uomo di buona natura e assennato* nella compagnia.

Nella conversazione, il vivace spirito che si svolge nel dialogo *piace* anche a quelli che non desiderano aver parte alcuna nel discorso; per questo chi racconta lunghe storie o chi declama pomposamente non incontra approvazione. Ma la maggior parte degli uomini desidera anche d'aver la

propria parte nella conversazione e considera molto male la *loquacità* che li priva d'un diritto del quale sono naturalmente così gelosi.

V'è una sorta di *bugiardi* inoffensivi, nei quali spesso ci si imbatte quando si frequentano delle compagnie e che sentono assai il meraviglioso. Il loro abituale intendimento è quello di piacere e di divertire; ma poiché gli uomini traggono maggiore diletto da ciò che ritengono esser vero, tali persone si ingannano a partito sui mezzi con cui piacere ed incorrono invece nel biasimo generale. Qualche indulgenza, tuttavia, si concede al mentire o al fingere nelle narrazioni *spiritose,* giacché esse realmente piacciono e divertono e la verità non riveste alcuna importanza.

L'eloquenza, l'ingegno in tutte le sue manifestazioni, perfino il buon senso ed il sano ragionamento, quando sono di grado elevato, e vengono usati argomenti di considerevole dignità e di fine discernimento, tutte queste doti sembra che siano immediatamente piacevoli e che abbiano un merito distinto dall'utilità che potrebbero recare. La rarità, del pari, che conferisce tanto rilievo al pregio di qualsiasi cosa, deve contribuire ad accrescere il valore di quelle nobili qualità dello spirito umano.

Lo modestia si può intendere in sensi diversi, anche prescindendo dalla castità, della quale abbiamo già trattato. Essa significa, a volte, quel senso fine e delicato della dignità, quel timore di incorrere nel biasimo, quella paura di importunare o di offendere gli altri, quel pudore, che è il vero custode d'ogni sorta di virtù ed una sicura salvaguardia contro il vizio e la corruzione. Ma il suo significato più abituale si ha quando la modestia viene opposta all'*impudenza* ed alla *arroganza* ed esprime una certa diffidenza del nostro stesso giudizio ed una debita considerazione per gli altri. Principalmente nei giovani, questa qualità è un segno sicuro di buon senso; ed è anche il mezzo più sicuro per assicurare l'accrescimento di questa stessa qualità, in quanto la modestia conserva gli orecchi dei giovani aperti ai vari insegnamenti e consente che essi si impadroniscano in seguito di nuove conoscenze. Ma la modestia ha anche un'altra

attrattiva per chiunque la consideri, poiché accarezza la vanità di ognuno e presenta coloro che ne sono dotati nella veste di docili discepoli che accolgono, con l'attenzione ed il rispetto dovuti, ogni parola che venga pronunciata.

Gli uomini hanno, in generale, molto maggiore inclinazione a sopravvalutarsi che a sottovalutarsi, nonostante la opinione in contrario di Aristotele [2]. Questo ci rende più sospettosi quando uno eccede nel sopravvalutare se stesso e ci fa considerare con particolare soddisfazione ogni inclinazione alla modestia e ad una certa diffidenza nei riguardi di se stessi, poiché riteniamo minore il pericolo di cadere, per questa parte, in qualche forma estrema che sarebbe viziosa. Così avviene che in paesi dove le persone tendono fisicamente ad un eccesso di corpulenza, la bellezza fisica si fa consistere in un grado di snella magrezza maggiore di quanto si ritenga in paesi dove la magrezza è il difetto più comune. Essendo così spesso colpiti da esempi d'una sola specie di deformazione fisica, gli uomini pensano di non tenersi mai a troppo grande distanza da essa e desiderano sempre di avere un'inclinazione nel senso opposto. Allo stesso modo, se si aprisse la porta alla vanità e si osservasse la massima di Montaigne per cui uno dovrebbe dire francamente: « Io ho giudizio, io ho cultura, io ho coraggio, bellezza o spirito », come certamente noi spesso pensiamo, se questo accadesse, dico, ognuno comprende che irromperebbe su di noi un tal fiume di impertinenza da rendere del tutto insopportabile la vita in società. Per questa ragione, la consuetudine ha fissato come regola, nei normali rapporti che si svolgono in società, che gli uomini non si lascino andare a lodare se stessi e nemmeno a parlare molto di se stessi; ed è soltanto fra intimi amici o fra persone di atteggiamenti molto risoluti che si consente ad uno di farsi giustizia da sé. Nessuno trova a ridire su Maurizio principe di Orange per la sua risposta a chi gli chiese chi egli considerasse quale primo generale della sua epoca ed egli disse: « Il marchese di Spinola è il secondo ». Tuttavia si può osservare che la lode

[2] *Ethica ad Nicomachum*, IV, 3, 37.

di sé implicita in questa risposta, ha avuto un uso migliore che non se fosse stata espressa direttamente senza alcun travestimento o alcuna dissimulazione.

Sarebbe un pensatore ben superficiale quello che immaginasse che tutti gli esempi di reciproca deferenza che ci è dato osservare debbano esser presi sul serio e che un uomo sarebbe più degno di stima per il suo essere ignorante dei propri meriti e delle proprie doti. Una piccola inclinazione alla modestia, anche nel sentimento interno, viene considerata con favore, specialmente nei giovani; ed una forte inclinazione in tale senso si ritiene necessaria nel comportamento esterno; ma ciò non esclude un nobile orgoglio ed un nobile vigore, che può apertamente manifestarsi in tutta la sua estensione, quando uno si trova sotto il peso della calunnia o subisce un'oppressione di qualsiasi genere. La generosa ostinazione di Socrate, come Cicerone la chiama, è stata altamente celebrata in tutti i tempi; e quando è congiunta all'abituale modestia del suo comportamento, dà luogo ad un carattere magnifico. Ificrate ateniese, accusato di tradimento nei confronti degli interessi del suo paese, chiese al suo accusatore: « Ti saresti tu reso colpevole di tale delitto, in una simile occasione? ». « In nessun modo », rispose l'altro. « E come puoi immaginare allora », gridò l'eroe, « che Ificrate se ne sia reso colpevole? » [3]. In breve, uno spirito generoso e consapevole di sé, se ha buon fondamento, se si dissimula convenientemente, se sopporta coraggiosamente la sventura e la calunnia, è qualche cosa di eccellente, e pare che derivi il merito che gli si ascrive dalla nobile elevazione del suo sentimento o dal fatto che esso piace immediatamente a chi lo possiede. Nei caratteri ordinari, approviamo un'inclinazione alla modestia, che è una qualità che piace immediatamente agli altri; l'eccesso vizioso della prima virtù, cioè l'insolenza e l'alterigia, reca dispiacere immediato agli altri; l'eccesso della seconda virtù reca dispiacere immediato a chi la possiede. Così sono determinati i confini di questi doveri.

[3] QUINTILIANO, lib. V, cap. 12.

Un desiderio di fama, di reputazione, o di considerazione presso gli altri, è tanto lungi dall'essere biasimevole che pare sia inseparabile dalla virtù, dall'ingegno, dalla capacità e da disposizioni nobili e generose. La società si aspetta e richiede un'attenzione anche per cose di poco conto, a fin di piacere; e nessuno si meraviglia se trova che una persona, quando si presenta in società, veste con maggiore eleganza e conversa più piacevolmente di quando trascorre il suo tempo a casa, coi propri famigliari. In che cosa consiste allora la vanità, che viene così giustamente considerata come una mancanza o imperfezione? Sembra che consista principalmente in una intemperante esposizione di quanto di eminente, onorevole e di buono si trova nella nostra persona, in una richiesta di lode e di ammirazione tanto importuna e sfacciata che diviene offensiva per gli altri e troppo usurpatrice nei riguardi della *loro* segreta vanità ed ambizione. È inoltre un sintomo sicuro della mancanza di vera dignità ed elevatezza di spirito, che è un ornamento così grande in qualsiasi carattere. Infatti perché quell'impaziente desiderio di applauso, come se voi non aveste giusto titolo ad esso e non poteste ragionevolmente attendervi che esso vi accompagni costantemente? Perché siete così ansiosi di informarci delle grandi relazioni che avete, delle piacevoli lodi che vi sono state tributate, degli onori e delle distinzioni che avete ricevuto, come se queste non fossero cose naturali e tali che ce le saremmo potute immaginare facilmente da noi, anche se non ce le aveste dette?

La convenienza, ossia un'appropriata considerazione dell'età, del sesso, del carattere e della condizione sociale d'una persona, si può porre fra le qualità che piacciono immediatamente agli altri, e che, con questo mezzo, si guadagnano stima ed approvazione. Un comportamento effeminato in un uomo, un comportamento ruvido in una donna sono brutti perché sconvenienti al carattere di ciascuno e differenti dalle qualità che ci aspettiamo di riscontrare nell'uno e nell'altro sesso. È come se una tragedia fosse piena delle bellezze proprie d'una commedia o una commedia ricolma delle bellezze proprie d'una tragedia. La sproporzione offende gli

occhi e suggerisce un sentimento di dispiacere in chi la considera; questa appunto è la fonte del biasimo e della disapprovazione. Questo è quell'*indecorum* che Cicerone spiega così ampiamente nel suo *De officiis*.

Fra le altre virtù, possiamo dare un posto anche all'*amore della pulizia*, poiché esso ci rende naturalmente piacevoli agli altri ed è una fonte non trascurabile d'amore e di affezione. Nessuno negherà che una negligenza in questo punto è un difetto; e poiché i difetti non sono che piccoli vizi, e questo difetto non può avere altra origine all'infuori del senso di disagio che suscita negli altri, possiamo, in questo caso, apparentemente di così poco conto, scoprire chiaramente l'origine delle distinzioni morali, questione intorno alla quale i dotti si sono avviluppati in tanti labirinti di perplessità e di errori.

Ma oltre a tutte le qualità *piacevoli*, della cui bellezza possiamo, entro certi limiti, indicare e giustificare l'origine, resta ancora qualche cosa di misterioso e di inesplicabile, che reca un'immediata soddisfazione a chi lo considera, senza che questi possa pretendere di determinare come, perché o per quale ragione ciò avvenga. C'è un modo di fare, una grazia, una disinvoltura, una gentilezza, un non so che, che alcuni uomini posseggono più di altri, e che essendo molto diverso dalla bellezza esterna e dalla gentilezza, conquista tuttavia il nostro affetto quasi improvvisamente e con molta efficacia. E sebbene di questo *modo di fare* si parli principalmente a proposito della passione che stringe i due sessi, nel qual caso la segreta magia ha una facile spiegazione, tuttavia è certo che esso si esplica prevalentemente in tutta la stima che noi facciamo delle varie qualità e dà luogo ad una parte non trascurabile del merito che noi riconosciamo alle persone. Questa classe di perfezioni deve, perciò. essere affidata interamente alla cieca, ma sicura, testimonianza del gusto e del sentimento; e si deve considerare come una parte dell'etica, che la natura ha lasciato a confusione dell'orgoglio filosofico, il quale può avvertire così quanto ristretti sono i confini del suo dominio e quanto piccole le conquiste della sua indagine. Noi diamo la nostra approva-

zione ad un altro, a causa del suo spirito, della sua educazione, della sua modestia, del suo decoro e d'ogni altra piacevole qualità che egli possiede; e ciò, sebbene egli non sia dei nostri conoscenti, né ci abbia mai dato qualche divertimento per mezzo delle sue qualità. L'idea che noi ci formiamo dell'effetto di tali qualità su quanti avvicinano quella persona, esercita un piacevole influsso sulla nostra immaginazione, e ci spinge al sentimento dell'approvazione. Questo principio domina tutti i giudizi che noi pronunciamo intorno ai modi ed ai caratteri degli uomini.

SEZIONE NONA

CONCLUSIONE

PARTE PRIMA

Può giustamente apparire sorprendente che qualcuno, nella nostra epoca, trovi necessario provare, con elaborati ragionamenti, che il merito [1] d'una persona si esaurisce interamente nel possesso di qualità dell'animo, *utili* o *piacevoli* o *alla stessa persona* che le possiede oppure agli *altri*. Ci si potrebbe attendere che questo principio si sia presentato anche ai primi rozzi ed inesperti ricercatori intorno alla morale e che sia stato accolto in base alla sua stessa evidenza, senza bisogno di argomenti e senza ricorso a discussioni. Tutto quello che può avere un valore di qualunque specie, si classifica da sé così naturalmente sotto la divisione di *utile* o *piacevole*, l'*utile* e il *dulce*, che non è facile immaginare perché si dovrebbero svolgere ulteriori ricerche, o considerare la questione come materia di sottile investigazione. E poiché ogni cosa utile o piacevole deve possedere queste qualità con riguardo sia alla *persona stessa* che ne è fornita, sia agli *altri*, la completa delineazione o descrizione del merito sembra che si possa compiere in modo tanto naturale quanto quello con cui il sole dà luogo all'ombra o con cui l'acqua riflette un'immagine. Se il terreno su cui si distende l'ombra non è rotto e diseguale, se la superficie che riflette

[1] [(Ed. G-N, t) « che la virtù o il merito ecc. ».]

l'immagine non è mossa e confusa, ci si presenta immediatamente una figura completa, senza bisogno d'arte o di attenzione alcuna. E pare che sia una presunzione ragionevole questa, che sistemi ed ipotesi abbiano pervertito il nostro naturale intendimento, dal momento che una teoria, così semplice ed ovvia, è potuta sfuggire tanto a lungo all'esame più diligente.

Ma per quanto le cose possano esser andate in questo modo nella filosofia, nella vita comune ci si attiene sempre in modo implicito a questi princìpi, né facciamo ricorso ad alcun altro argomento di lode o di biasimo, quando tessiamo l'elogio o facciamo la satira di qualcuno, quando esprimiamo il plauso o la censura di azioni e comportamenti umani. Se osserviamo gli uomini, come si comportano negli affari o nei divertimenti, nei discorsi e nelle conversazioni, non li troveremo mai imbarazzati su quest'argomento, eccetto che nelle scuole. Che cos'è tanto naturale, per esempio, quanto il dialogo seguente? Supponiamo che uno dica rivolto ad un altro: — Siete molto fortunato d'aver dato vostra figlia a Cleante. È un uomo d'onore e di umanità. Chiunque abbia qualche rapporto con lui, è sicuro d'esser trattato in modo *leale* e *gentile*[2]. — Mi congratulo inoltre, dice un altro, per le promettenti aspettative che offre vostro genero; la sua assidua applicazione allo studio delle leggi, la sua pronta penetrazione e la sua precoce conoscenza sia degli uomini che degli affari fanno presagire per lui i massimi onori e la più bella carriera[3]. — Mi stupite, dice un terzo, quando parlate di Cleante come d'un uomo d'affari e che si dà allo studio. L'ho recentemente incontrato in un circolo di persone molto allegre, ed egli era proprio la vita e l'anima della conversazione; tanto spirito unito a buone maniere, tanta galanteria senza affettazione, tanto ingegnosa conoscenza esposta con tanto garbo non le ho mai trovate in alcuno prima d'ora[4]. — Lo ammirereste anche di più, dice un quarto, se lo cono-

[2] Qualità utili agli altri.

[3] Qualità utili alla persona che le possiede, sezione VI.

[4] Qualità che piacciono immediatamente agli altri, sezione VIII.

sceste più familiarmente. Quel buonumore, che potete notare in lui, non è un lampo improvviso che scaturisca quand'egli si trova in società; esso riempie tutta la sua vita e mantiene una costante serenità al suo contegno e tranquillità al suo spirito. Egli ha avuto molte avversità e molti guai; è passato attraverso a molti pericoli; e colla sua grandezza d'animo ha sempre superato tutte le difficoltà [5]. — Signori, io griderei allora, l'immagine di Cleante che voi avete delineato è quella d'una perfetta virtù. Ognuno di voi ha dato una pennellata alla sua figura ed avete, senza volerlo, superato tutte le descrizioni tracciate dal Gracian [6] o dal Castiglione [7]. Un filosofo potrebbe scegliere questo carattere come un modello di perfetta virtù.

E poiché ogni qualità che è utile o piacevole a noi stessi o agli altri si ammette nella vita quotidiana che sia una parte del merito che si riconosce ad una persona, così nessun'altra qualità verrà mai accolta laddove l'uomo giudichi delle cose colla sua ragione naturale priva di pregiudizi, all'infuori delle ingannevoli spiegazioni fornite dalla superstizione e dalla falsa religione. Il celibato, il digiuno, la penitenza, la mortificazione, l'abnegazione, l'umiltà, il silenzio, la solitudine e tutto il complesso delle virtù monacali: per quale ragione tutto ciò viene ovunque respinto dagli uomini di buon senso, se non perché non serve a risultati di alcun genere, né fa progredire la fortuna d'una persona nel mondo, né la rende un membro più apprezzabile nella società, né la fa idonea a divertire una compagnia d'amici, né aumenta la sua capacità di godimento interiore? Osserviamo, al contrario, che le dette qualità sono di ostacolo a tutti questi fini desiderabili; esse infatti rendono ottusa l'intelligenza e induriscono il cuore, oscurano la fantasia e inaspriscono il carattere. Giustamente, dunque, noi trasportiamo queste qua-

[5] Qualità che piacciono immediatamente alla persona stessa che le possiede, sezione VII.

[6] [Si fa allusione allo scrittore spagnolo Baldassare Gracian (1584-1658), la cui opera principale *Oraculo manual* era divenuta largamente nota attraverso la traduzione francese.]

[7] [Si allude al *Cortegiano* di Baldassare Castiglione.]

lità nella colonna opposta e le collochiamo nel catalogo dei vizi. Né alcuna superstizione ha forza bastante fra gli uomini del mondo per giungere a pervertire interamente questi sentimenti naturali. Un malinconico e scervellato fanatico, dopo la morte, può trovare un posto nel calendario; ma, da vivo, non sarà mai accolto nell'intimità e nella compagnia se non di coloro che sono pazzi e malinconici come lui.

Sembra un lato felice della presente teoria il fatto che essa non dà adito alla discussione tanto comune intorno ai *gradi* di benevolenza o di amore di sé che prevalgono nella natura umana; una discussione che non è probabile che abbia mai una soluzione, sia perché gli uomini, quando hanno preso partito, non si lasciano facilmente convincere, sia perché i fenomeni che si possono addurre a favore dell'una come dell'altra parte sono così dispersi, incerti e soggetti a tante interpretazioni, che non è quasi possibile paragonarli accuratamente o trarre da essi qualche inferenza o conclusione determinata. Per lo scopo nostro presente basta se si può ammettere, ciò che sicuramente non si può porre in discussione senza la massima assurdità, cioè che c'è un po' di benevolenza, per quanto poca, infusa nel nostro cuore, qualche scintilla di amicizia per la specie umana, qualche particella della colomba impastata nella nostra struttura, insieme con gli elementi del lupo e del serpente. Supponiamo pure che questi sentimenti generosi siano così deboli da risultare insufficienti a muovere anche una mano o un dito del nostro corpo; essi devono tuttavia dirigere le determinazioni della nostra mente, e, restando invariato il resto, debbono produrre una calma preferenza per quello che è utile e giovevole all'umanità rispetto a ciò che le è dannoso e pericoloso. Una *distinzione morale*, perciò, nasce immediatamente; un sentimento generale di biasimo e di approvazione, una tendenza, anche se debole, verso gli oggetti della seconda ed un'avversione proporzionale riguardo agli oggetti del primo. Né quei filosofi che con tanta insistenza sostengono che nel genere umano predomina l'egoismo, potranno menare scandalo all'udire che deboli sentimenti di virtù sono radicati nella nostra natura. Al contrario, si trova che essi sono pronti

a sostenere tanto l'una opinione quanto l'altra; e il loro spirito satirico (infatti tale appare, piuttosto che spirito di corruzione) dà naturalmente origine ad entrambe le opinioni, le quali, in verità, hanno una grande e quasi indissolubile connessione l'una con l'altra.

L'avarizia, l'ambizione, la vanità e tutte le passioni comunemente, anche se impropriamente, comprese sotto la denominazione di *egoismo*, sono qui escluse dalla nostra teoria intorno alle origini della morale, non perché siano troppo deboli, ma perché non hanno una direzione appropriata per questo scopo. La nozione di morale implica qualche sentimento comune a tutta l'umanità, che raccomandi lo stesso oggetto all'approvazione generale e faccia che ogni uomo, o la maggior parte degli uomini, si accordi nella stessa opinione o decisione intorno ad esso. Essa implica altresì qualche sentimento, così universale e comprensivo da estendersi a tutto il genere umano, e da rendere le azioni e la condotta, anche delle persone più lontane, oggetto di plauso o di censura, a seconda che esse si accordino o non si accordino con quella regola che si è stabilita. Queste due circostanze indispensabili appartengono soltanto al sentimento di umanità, sul quale qui abbiamo insistito. Le altre passioni producono in ogni cuore molti forti sentimenti di desiderio e di avversione, di affetto e di odio; ma questi né vengono sentiti tanto in comune, né sono così comprensivi da essere il fondamento di qualche sistema generale e di qualche consolidata teoria intorno al biasimo ed all'approvazione.

Quando un uomo dice di un altro che è suo *nemico*, suo *rivale*, suo *antagonista*, suo *avversario*, si comprende che parla il linguaggio dell'egoismo e che esprime sentimenti a lui peculiari i quali sorgono da circostanze e da una situazione sue particolari. Ma quando dà a qualcuno gli epiteti di *vizioso* o di *odioso* o di *depravato*, allora egli parla un altro linguaggio ed esprime sentimenti in cui si attende che tutti i suoi ascoltatori siano d'accordo con lui. Egli qui deve, perciò, staccarsi dalla sua situazione privata e particolare, e scegliere un punto di vista comune a lui ed agli altri; deve muovere qualche principio universale della natura umana e

toccare una corda colla quale tutti gli uomini abbiano un accordo armonico. Se intende, perciò, indicare che questo uomo possiede qualità che possono recare danno alla società, egli ha scelto questo punto di vista comune ed ha toccato quel principio di umanità in cui ogni uomo, in grado maggiore o minore, concorda. Finché il cuore umano sarà composto degli stessi elementi di cui risulta al presente, non sarà mai del tutto indifferente al bene pubblico, né completamente insensibile a ciò che i caratteri e i comportamenti degli uomini possono arrecare. E sebbene questo affetto per l'umanità non possa in generale considerarsi forte tanto quanto la vanità o l'ambizione, tuttavia, essendo comune a tutti gli uomini, esso solo può essere il fondamento della morale, o di un qualsiasi sistema generale di biasimo e di lode. L'ambizione di un uomo non è quella d'un altro; lo stesso avvenimento o lo stesso oggetto non li soddisferà entrambi; ma il senso d'umanità dell'uno è il senso d'umanità di qualsiasi altro e lo stesso oggetto interessa questa passione in tutti gli esseri umani.

Ma i sentimenti che nascono dal senso d'umanità, sono non solo gli stessi in tutti gli uomini, e producono la stessa approvazione o lo stesso biasimo; essi comprendono altresì tutti gli uomini; non c'è alcuno la cui condotta o carattere non sia, con questi mezzi, oggetto di censura o di approvazione da parte di ciascuno. Al contrario, quelle altre passioni, comunemente denominate egoistiche, hanno questi due caratteri: che producono sentimenti diversi in ogni individuo, in relazione alla sua particolare situazione, e che considerano la maggior parte dell'umanità colla massima indifferenza e noncuranza. Chiunque abbia un'alta considerazione e stima per me, lusinga la mia vanità; chiunque esprime disprezzo, mi mortifica e mi fa dispiacere; ma poiché il mio nome è conosciuto soltanto da una piccola parte dell'umanità, vi sono pochi che entrino nella sfera di questa passione o che eccitino, per causa sua, sia il mio affetto che il mio disgusto. Ma se voi mi descrivete una condotta tirannica, insolente o barbarica, in qualsiasi paese o in qualsiasi epoca voi la collochiate del vasto mondo, io volgo prontamente i miei occhi ai

pericoli che possono derivare da tale condotta e provo un sentimento di ripugnanza e di disgusto per essa. Nessun carattere può esser così remoto da diventarmi, sotto questo rispetto, del tutto indifferente. Ciò che giova alla società o alla stessa persona che possiede la qualità deve sempre esser preferito. Ed ogni qualità o azione, di qualsiasi essere umano, deve, con questo mezzo, essere posta in qualche classe o raccolta sotto qualche denominazione, che esprimano un biasimo generale o un generale plauso.

Che cosa possiamo, dunque, chiedere di più per distinguere i sentimenti che dipendono dal senso d'umanità da quelli connessi con qualsiasi altra passione o per persuaderci della ragione per cui i primi sono l'origine della morale, e non i secondi? Ogni condotta che si guadagna la mia approvazione, in quanto tocca il mio senso d'umanità, si procura del pari il plauso di tutti gli uomini, in quanto agisce sullo stesso principio che si trova in essi; ma ciò che serve alla mia avarizia o alla mia ambizione, reca gradimento a queste passioni soltanto in me, e non tocca l'avarizia e l'ambizione del resto degli uomini. Non c'è circostanza di condotta in un uomo qualsiasi, purché abbia una tendenza benefica, che non risulti gradita al mio senso d'umanità, per quanto sia distante da me la persona in questione; ma la mia avarizia e la mia ambizione considerano come completamente indifferente qualsiasi uomo, se è così lontano da non poter recare a loro né impedimento né giovamento. Essendo, perciò, la distinzione fra queste specie di sentimento così grande ed evidente, il linguaggio deve tosto modellarsi su di essa, e deve inventare una serie di termini peculiare, per esprimere quegli universali sentimenti di biasimo o di approvazione che nascono dal senso di umanità, o dalle prospettive dell'utilità generale e del suo contrario. Allora diventano noti il vizio e la virtù; si riconosce la morale; si formano certe idee generali della condotta e del comportamento umani; e ci si aspetta che gli uomini in determinate situazioni prendano determinate misure. Quest'azione vien definita come conforme alla nostra regola astratta; quell'altra azione vien definita come contraria. E con questi

princìpi universali spesso si controllano e si limitano i sentimenti particolari dell'egoismo [8].

Dagli esempi di tumulti, sedizioni, fazioni e panichi che si verificano in mezzo al popolo e da quelli di tutte le passioni cui partecipa una moltitudine di persone, noi possiamo apprendere l'influsso della società nel suscitare e nel tener viva qualche emozione, mentre troviamo che i disordini più sfrenati nascono, con questo mezzo, in base alle occasioni più modeste e frivole. Solone non era un legislatore molto crudele, anche se, forse, era ingiusto in quanto puniva chi era rimasto neutrale nelle guerre civili; e pochi, credo, incorrerebbero nella pena, in simili casi, se si concedesse che bastasse per assolverli la loro partecipazione affettiva e a mezzo di discorsi. Nessun egoismo, e quasi nessuna filosofia possiedono in questo caso forza bastante per sorreggere una

[8] Pare cosa certa, sia in forza della ragione che in base all'esperienza, che un selvaggio rozzo ed ignorante regola principalmente il suo amore ed il suo odio in base alle idee di utilità e di danno privati, e non ha se non deboli prospettive d'una regola o sistema generale di comportamento. L'uomo che gli si pone contro in battaglia, egli lo odia cordialmente non solo limitatamente al momento presente, il che è quasi inevitabile, ma anche dopo per sempre; né trova soddisfazione se non nella punizione e nella vendetta estreme. Ma noi, abituati alla società ed a considerazioni più ampie, comprendiamo che quest'uomo sta servendo la sua terra e il gruppo al quale appartiene; comprendiamo che ogni uomo, nella stessa situazione, farebbe lo stesso, che noi stessi, in circostanze simili, abbiamo riscontrato una simile condotta e che, in generale, la società umana si regge meglio su tali massime; con queste supposizioni e prospettive, noi correggiamo, in qualche misura, le nostre passioni rozze e ristrette. E sebbene molta parte della nostra amicizia ed inimicizia sia ancora regolata da considerazioni private di beneficio e di danno, noi, quanto meno, rendiamo alle regole generali, che siamo abituati a rispettare, questo omaggio: che di solito cambiamo la fisionomia della condotta del nostro avversario, imputandogli malizia o ingiustizia, allo scopo di dar libero corso a quelle passioni che nascono dall'amor di sé e dall'interesse privato. Quando il cuore è pieno di rabbia, non c'è bisogno di pretesti di questa natura; sebbene a volte siano pretesti futili, come quello di Orazio che, avendo corso pericolo di venir quasi schiacciato dalla caduta d'un albero, finge di accusare di parricidio chi l'aveva piantato.

freddezza ed un'indifferenza complete. Chi non si accende nella fiamma comune, deve essere più o meno che uomo. Che meraviglia dunque se si trova che i sentimenti morali hanno tanto influsso nella vita, benché scaturiscano da princìpi che possono apparire, a prima vista, qualche cosa di misero e di debole? Ma questi princìpi, dobbiamo notarlo, sono sociali ed universali; essi formano, in certo modo, il *partito* del genere umano contro il vizio ed il disordine, suoi comuni nemici. E poiché l'interessamento benevolo per gli altri è diffuso, in grado maggiore o minore, in tutti gli uomini ed è lo stesso in tutti, esso si manifesta più frequentemente nei discorsi, viene coltivato per mezzo della società e della conversazione, ed il biasimo e l'approvazione che tengon dietro ad esso sono così risvegliati da quel letargo in cui vengono probabilmente cullati da una natura solitaria ed incolta. Le altre passioni, sebbene forse siano originariamente più forti, tuttavia essendo egoistiche e private vengono spesso dominate dalla forza dell'interesse benevolo per gli altri e cedono il dominio del nostro cuore ai princìpi pubblici e sociali.

Un'altra molla della nostra struttura che aggiunge molta forza ai sentimenti morali, è l'amore della fama, che domina, con tale incontrastato dominio, tutti gli animi generosi ed è spesso il principale oggetto di tutti i loro propositi e di tutte le loro iniziative. Colla nostra continua ed ardente ricerca d'un carattere, d'un nome, d'una reputazione nel mondo, noi prendiamo spesso in considerazione la nostra condotta ed il nostro comportamento e osserviamo come essi appaiano agli occhi di coloro che ci avvicinano e ci guardano. Questa costante abitudine di sorvegliarci come in uno specchio mantiene vivi tutti i sentimenti del giusto e dell'ingiusto e produce, nelle nature nobili, quel certo rispetto per se stessi e per gli altri, che è il custode più sicuro d'ogni virtù. Le comodità ed i piaceri animali diminuiscono gradatamente di valore, mentre si vien guadagnando con impegno ogni bellezza interna ed ogni grazia morale e la mente si viene perfezionando con tutte le qualità che possono adornare o abbellire una creatura razionale.

Qui sta la più perfetta moralità di cui noi si possa aver conoscenza; qui si trova dispiegata la forza di molte simpatie. Il nostro sentimento morale è esso stesso principalmente un sentire di questa natura, e la nostra considerazione per un carattere nei confronti degli altri sembra nascere soltanto dalla cura di preservare un carattere nei confronti di noi stessi; a questo fine, troviamo necessario sostenere il nostro vacillante giudizio con la corrispondente approvazione dell'umanità.

Ma, per comporre la questione e togliere di mezzo, se possibile, ogni difficoltà, ammettiamo che tutti questi ragionamenti siano falsi. Ammettiamo che quando risolviamo il piacere che nasce da prospettive di utilità nei sentimenti di umanità e di simpatia, facciamo un'ipotesi erronea. Confessiamo allora che è necessario trovare qualche altra spiegazione di quel plauso che tributiamo agli oggetti, siano essi inanimati, animati o razionali, se hanno tendenza a promuovere il benessere e l'utilità del genere umano. Per quanto sia difficile concepire che un oggetto incontri approvazione in ragione della sua disposizione rispetto ad un certo fine, mentre il fine in se stesso sarebbe del tutto indifferente, tranguglamo quest'assurdo e vediamo quali ne sarebbero le conseguenze. Il modo in cui prima abbiamo delineato o definito il merito d'una persona [9] deve conservare ancora la sua evidenza e la sua validità; si deve ancora ammettere che ogni qualità della mente, che sia *utile* o *piacevole* alla *persona stessa* che la possiede o agli *altri*, comunica un piacere a chi la considera, si guadagna la sua stima e viene accolta con l'onorevole denominazione di virtù o merito. Forse che la giustizia, la fedeltà, l'onore, la veracità, l'obbedienza, la castità non sono stimate solo a ragione della loro disposizione a promuovere il bene della società? E questa disposizione non è forse inseparabile dal senso di umanità, dalla benevolenza, dalla dolcezza, dalla generosità, dalla gratitudine, dalla moderazione, dalla tenerezza, dall'amicizia e da tutte le altre virtù sociali? Si può forse porre in dubbio che il

[9] [(Ed. G-N, t) « la virtù d'una persona ».]

solo fondamento del merito che si riconosce all'attività, alla discrezione, alla frugalità, alla riservatezza, all'ordine, alla perseveranza, alla previdenza, al giudizio ed all'intera classe di virtù e di perfezioni di cui molte pagine non basterebbero a contenere il catalogo, si può porre in dubbio, dico, che il fondamento unico del loro merito sia la disposizione che hanno a promuovere l'interesse e la felicità di chi le possiede? Chi può contestare che una mente, che mantiene viva una costante serenità ed un continuo buonumore, una nobile dignità ed un animo intrepido, un tenero affetto ed una buona disposizione di volontà verso quanti la circondano, poiché ha in se stessa maggiore gioia, è anche uno spettacolo più eccitante e rallegrante che se quella persona fosse abbattuta dalla malinconia, tormentata dall'ansietà, irritata dalla rabbia, o immersa nella più abbietta bassezza e degenerazione? Quanto alle qualità che *piacciono* immediatamente *agli altri*, esse parlano a sufficienza per se stesse; e deve essere infelice, in verità, o nel suo temperamento, o nella sua condizione e nei suoi rapporti sociali colui che non ha mai percepito l'attrattiva d'uno spirito faceto o d'una affabilità piena d'effusione, d'una delicata modestia o decorosa gentilezza di tratto e di contegno.

Io mi rendo conto che non c'è atteggiamento più antifilosofico del trattare un soggetto qualsiasi in forma positiva o dogmatica; e che, anche se lo scetticismo *eccessivo* potesse essere sostenuto, non sarebbe più dannoso per tutti i ragionamenti e le ricerche esatte. Sono persuaso che, quando gli uomini sono molto sicuri ed arroganti, di solito sbagliano moltissimo ed hanno lasciato briglia sciolta alla passione, senza quella appropriata ponderazione e sospensione, che uniche possono trattenerli dalle assurdità più grossolane. Tuttavia, devo confessare che quest'enumerazione pone la materia in una luce così forte che io non posso, *almeno per ora*, essere più sicuro d'una qualsiasi verità appresa in base al ragionamento ed all'argomentazione, di quanto lo sono del fatto che il merito di una persona consiste interamente nell'utilità o nel piacere che le qualità recano alla persona stessa che le possiede, o agli altri che hanno qualche rapporto con

lei. Ma quando rifletto che, sebbene la massa e la figura della terra siano state misurate e determinate, sebbene si sia spiegato il movimento delle maree, sebbene l'ordine e l'economia dei corpi celesti siano stati sottoposti alle loro rispettive leggi, sebbene infine l'infinito stesso sia stato ridotto a calcolo, tuttavia gli uomini discutono ancora intorno al fondamento dei loro doveri morali, quando rifletto a ciò, dico, torno a cadere nella diffidenza e nello scetticismo e sospetto che un'ipotesi così ovvia, se fosse stata vera, sarebbe stata accolta da lungo tempo dal consenso concorde dell'umanità.

PARTE SECONDA

Spiegata l'*approvazione morale*, che [10] accompagna il merito o virtù, non resta che considerare brevemente l'*obbligo* che noi abbiamo rispetto ad essa dal punto di vista dell'interesse e ricercare se ogni uomo, che abbia qualche considerazione per la propria felicità e per il proprio benessere, non troverà nel più alto grado il suo interesse nella pratica d'ogni dovere morale. Se ciò può essere chiaramente accertato in base alla teoria precedente, avremo la soddisfazione di considerare che abbiamo avanzato dei princìpi i quali non soltanto, si spera, sosterranno la prova del ragionamento e della ricerca, ma potranno anche contribuire al miglioramento delle vite degli uomini ed al loro progresso nella moralità e nella virtù sociale. E per quanto la verità filosofica d'una qualsiasi proposizione non dipenda in alcun modo dalla idoneità a promuovere gli interessi della società, tuttavia verrebbe accolto male un uomo il quale presentasse una teoria, magari vera, la quale conducesse, per sua stessa confessione, ad una pratica dannosa e pericolosa. Perché andare a frugare in quegli angoli della natura che spargono danno tutt'intorno? Perché mettere in libertà la pestilenza scavando la fossa in cui è sepolta? L'ingegnosità delle vostre ricerche può esser ammirata, ma il vostro sistema sarà detestato. E gli

[10] [L'edizione G omette questo inciso.]

uomini, se non possono confutarlo, si troveranno d'accordo per lasciarlo cadere, quanto meno, in silenzio e dimenticanza senza fine. Le verità che sono *dannose* per la società, se mai ve ne sono, si arrenderanno di fronte ad errori che siano salutari e *vantaggiosi.*

Ma quali verità filosofiche possono essere più vantaggiose alla società di quelle qui presentate, le quali dipingono la virtù in tutte le sue attrattive più autentiche e più avvincenti e ci fanno avvicinare ad essa con agio, familiarità ed affetto? Cade l'abito malinconico del quale l'hanno rivestita molti teologi ed alcuni filosofi; e non viene alla luce se non gentilezza, umanità, beneficenza e affabilità; anzi perfino, a dati intervalli, gioco, allegria e gaiezza. Essa non parla di austerità e di rigori inutili, di sofferenze e di abnegazioni. Essa dichiara che il suo unico scopo è di rendere i suoi seguaci e tutti gli uomini, in ciascun istante della loro esistenza, per quanto è possibile felici e contenti; né sacrifica di buon grado mai qualche piacere se non colla speranza di un ampio compenso in qualche altro periodo della vita. La sola fatica che richiede è quella d'un giusto calcolo e d'una costante preferenza da accordarsi alla felicità più grande. Se le si avvicinano dei pretendenti austeri, nemici della gioia e del piacere, essa o li respinge come ipocriti e ingannatori, oppure, se li ammette al suo seguito, li dispone fra i meno favoriti dei suoi seguaci.

E, in verità, per metter da parte qualsiasi espressione figurativa, quale speranza possiamo mai avere di attrarre gli uomini ad una pratica che confessiamo piena di rigore e di austerità? O quale teoria morale può mai servire a qualche scopo utile, se non può mostrare, con una particolare determinazione, che tutti i doveri che essa raccomanda coincidono col vero interesse d'ogni individuo? Lo specifico vantaggio del sistema qui esposto sembra essere il fatto che esso fornisce i mezzi adatti a questo scopo.

Sarebbe certamente superfluo il provare che le virtù che sono immediatamente *utili* o *piacevoli* alla persona che le possiede, sono desiderabili in vista d'un interesse personale. In verità i moralisti potrebbero risparmiarsi tutte le brighe

che spesso si prendono per raccomandare questi doveri. A quale scopo raccogliere argomenti per provare che la temperanza è vantaggiosa e che gli eccessi di piacere sono dannosi, quando è evidente che questi eccessi vengono così denominati soltanto perché sono dannosi e che se l'uso smodato, per esempio, di liquori forti non arrecasse maggior danno alla salute o alle facoltà della mente di quanto faccia l'uso dell'aria o dell'acqua, esso non sarebbe nemmeno di poco più vizioso e biasimevole?

Sembra egualmente superfluo provare che le virtù *socievoli* delle buone maniere e dello spirito, del decoro e della gentilezza sono più desiderabili delle qualità contrarie. La vanità da sola, senza alcuna altra considerazione, è un motivo sufficiente per farci desiderare il possesso di queste qualità. Nessun uomo volle mai, per quanto stava in lui, essere manchevole sotto questo riguardo. Tutti i difetti che noi abbiamo su questo punto sono derivati da cattiva educazione, da mancanza di capacità o da una disposizione perversa ed indomabile. Vorreste che la vostra compagnia fosse desiderata, ammirata e ricercata, piuttosto che odiata, disprezzata ed evitata? Potrebbe qualcuno seriamente prendere una deliberazione in questo caso? Poiché nessun divertimento è sincero, senza qualche riferimento alla compagnia e alla società, così nessuna compagnia o società può essere piacevole, o anche solo tollerabile, quando un uomo sente che la sua presenza è sgradita e scopre intorno a sé segni di disgusto e di avversione.

Ma perché, nella più grande società od unione dell'umanità, non potrebbe il caso esser lo stesso che si verifica nei clubs e nelle compagnie più ristrette? Perché si deve dubitare di più che siano desiderabili in vista della propria felicità e del proprio interesse virtù di larga efficacia come l'umanità, la generosità, la beneficenza, di quanto si dubita che lo siano le doti più ristrette dell'ingegnosità e dell'educazione? Temiamo, forse, che le passioni sociali interferiscano, in un grado maggiore e più immediato rispetto a qualsiasi altra occupazione, nell'interesse privato e non possano essere soddisfatte, senza qualche importante sacrificio per ciò che

riguarda l'onore o l'utile? Se è così, noi conosciamo molto male la natura delle passioni umane e ci lasciamo influenzare più dalle distinzioni verbali che dalle differenze reali.

Qualunque contraddizione si possa comunemente supporre che esista fra i sentimenti o disposizioni *egoistiche* e quelle *sociali*, in realtà esse non sono più opposte di quanto lo siano le disposizioni egoistiche e l'ambizione, le disposizioni egoistiche e la vendetta, le disposizioni egoistiche e la vanità. Occorre che ci sia una propensione originaria di qualche genere, la quale funga da base per l'egoismo e che renda attraenti gli oggetti cui esso si rivolge; e a questo scopo nulla è più adatto della benevolenza o senso d'umanità. I beni di fortuna vengono impiegati nel soddisfare una passione o un'altra; l'avaro che accumula il suo reddito annuale e lo presta ad interesse, realmente impiega quello che ha per soddisfare la sua avarizia. E sarebbe difficile mostrare perché un uomo si debba ritenere più dissipatore quando compie un'azione generosa che quando adotta un qualsiasi altro metodo di impiego di ciò che possiede; giacché il massimo che egli possa conseguire coll'egoismo più ingegnoso è la soddisfazione di qualche passione.

Ora dal momento che la vita, priva di passione, risulta del tutto insipida e stucchevole, poniamo che una persona ritenga di avere pieno potere di modellare le sue inclinazioni e di decidere quale desiderio o appetito sceglierebbe per fondarvi sopra il proprio godimento e la propria felicità. Tale persona osserverebbe che ogni passione, se soddisfatta, procura un godimento proporzionato alla sua forza ed alla sua violenza; ma oltre a questo vantaggio, comune a tutte le passioni, la sensazione immediata della benevolenza e dell'amicizia, dell'umanità e della gentilezza, è gradita, dolce, tenera e piacevole, indipendente sotto ogni riguardo dalla fortuna e dai casi della vita. Queste virtù sono accompagnate inoltre da una coscienza o ricordo di piacere e ci conservano di buonumore sia con noi che con gli altri, mentre ci rimane la gradita considerazione d'aver compiuto il nostro dovere nei riguardi dell'umanità e della società. E sebbene tutti gli uomini si dimostrino gelosi del successo che noi otte-

niamo nel soddisfare le passioni dell'avarizia e dell'ambizione, tuttavia noi possiamo essere invece quasi sicuri della loro buona volontà e della loro buona disposizione nei nostri riguardi finché noi perseveriamo nel cammino della virtù ed impegniamo noi stessi nell'esecuzione di propositi e di disegni generosi. Quale altra passione c'è in cui noi si possa trovare tanti vantaggi riuniti: un sentimento piacevole, una coscienza soddisfatta, una buona reputazione? Ma di queste verità possiamo osservare che gli uomini sono, da soli, molto ben convinti; né essi sono manchevoli nei loro doveri verso la società per il fatto che non vorrebbero essere generosi, sensibili all'amicizia ed all'umanità, quanto piuttosto perché essi non si sentono tali.

Trattando il vizio colla massima franchezza e facendo ad esso tutte le concessioni possibili, dobbiamo riconoscere che non c'è, in alcun caso, il minimo pretesto per preferirlo alla virtù con una prospettiva di interesse personale; eccetto, forse, nel caso della giustizia, quando una persona, prendendo le cose sotto un certo punto di vista, può spesso aver l'impressione d'esser danneggiata dalla sua integrità. E per quanto si ammetta che, senza tener conto della proprietà, la società non potrebbe sopravvivere, tuttavia, in relazione al modo imperfetto in cui sono condotti gli affari umani, un furfante scaltro, in casi particolari, può pensare che un atto di iniquità o di infedeltà potrà aumentare considerevolmente la sua fortuna, senza causare qualche rilevante violazione della unione che tiene insieme la società. Che l'*onestà sia la miglior politica*, può essere una buona regola generale, ma va soggetta a molte eccezioni; e si potrebbe forse pensare che si comporta colla massima saggezza colui che osserva la regola generale e che trae profitto da tutte le eccezioni.

Devo confessare che, se qualcuno pensa che simile ragionamento debba avere una risposta, sarebbe un po' difficile trovarne qualcuna che gli possa sembrare soddisfacente e convincente. Se il suo cuore non si ribella contro massime così rovinose, se egli non sente ripugnanza per delle considerazioni basse e volgari, egli ha veramente perduto un importante motivo per essere virtuoso; e possiamo aspettarci

che la sua pratica corrisponderà al suo modo di pensare. Ma in tutte le nature buone, l'antipatia per la furfanteria e la slealtà è troppo forte per esser controbilanciata da una qualsiasi prospettiva di profitto o di vantaggio pecuniario. La pace interna dell'animo, la coscienza della propria onestà, la soddisfazione che deriva dalla considerazione della propria condotta: queste sono circostanze molto necessarie alla felicità; esse saranno pertanto amate e coltivate da ogni uomo onesto, che senta la loro importanza.

Un uomo del genere ha inoltre la frequente soddisfazione di vedere che dei furfanti, con tutte le loro pretese astuzie ed abilità, vengono traditi dalle loro stesso massime; e mentre essi si ripromettono di tessere le loro frodi con moderazione e con segretezza, si presenta un'occasione allettante, la natura è debole ed essi cadono in trappola; e da essa non si possono mai districare senza la perdita completa della reputazione e senza rimetterci del tutto per il futuro la fiducia e la considerazione degli uomini.

Ma anche se essi non fossero mai scoperti e avessero sempre successo, l'uomo onesto, se appena ha qualche infarinatura di filosofia, o anche solo qualche dimestichezza coll'osservazione e la riflessione che si usano nella vita d'ogni giorno, scoprirà che essi stessi sono, alla fine, i più gabbati, in quanto hanno sacrificato il godimento inestimabile della reputazione, quanto meno di fronte a se stessi, in cambio di giocattoli e di bagatelle senza valore. Quanto poco si richiede per soddisfare le *necessità* di natura! E in considerazione del *piacere*, quale paragone si può porre fra la soddisfazione non comprata che deriva dalla conversazione, dal trovarsi in società, dallo studio, perfino dalla salute e dalle bellezze comuni della natura, e soprattutto dalla coscienza tranquilla della propria buona condotta; quale paragone, dico, si può porre fra queste soddisfazioni da una parte ed i godimenti febbrili e vuoti del lusso dall'altra? I piaceri naturali, in verità, sono senza prezzo, sia perché non c'è prezzo più modesto di quello che si richiede per conseguirli, sia perché non c'è prezzo per quanto grande che possa pagare la gioia che recano.

APPENDICE PRIMA

SUL SENTIMENTO MORALE

Se si accettasse l'ipotesi precedente, ora ci sarebbe facile risolvere la questione posta prima [1], intorno ai princìpi generali della morale; e sebbene noi si sia rinviata la risoluzione della questione per timore che essa ci involgesse in speculazioni intricate che non sono adatte per discorsi morali, possiamo adesso riassumere la questione e vedere fino a qual punto *ragione* e *sentimento* entrino in tutte le determinazioni che hanno riguardo alla lode ed al biasimo.

Poiché abbiamo supposto che un fondamento principale della lode morale consista nell'utilità d'una qualità o azione qualsiasi, è evidente che la ragione deve entrare per una parte considerevole in tutte le decisioni di questo genere; infatti soltanto la facoltà della ragione ci può istruire intorno alla tendenza di qualità e di azioni e può indicare le loro conseguenze benefiche nei riguardi della società e di coloro stessi che le possiedono. In molti casi, si tratta di una questione soggetta a grande controversia; possono sorgere dubbi; possono incontrarsi interessi opposti; e si deve accordare la preferenza ad una delle parti in contrasto in base a prospettive molto sottili ed in base ad una minima preponderanza di utilità. Ciò si può particolarmente rilevare in questioni che riguardano la giustizia, com'è naturale supporre, in verità, in base alla specie di utilità che accompagna questa

[1] Sezione I: *I princìpi generali della morale.*

virtù [2]. Se ogni singolo caso di giustizia fosse, come avviene per la benevolenza, utile alla società, la questione sarebbe molto più semplice e raramente darebbe luogo a grande controversia. Ma poiché singoli casi di giustizia sono spesso dannosi nelle loro prime ed immediate conseguenze, e poiché il vantaggio deriva alla società soltanto dall'osservanza della regola generale e dall'incontro combinato di più persone nella stessa condotta di equità, la questione diventa qui più intricata e involuta. Le varie circostanze attinenti alla società, le varie conseguenze d'una azione, i vari interessi che si possono proporre, tutto ciò, in molte occasioni, fa nascere dubbi e dà luogo a grande discussione ed a ricerca. L'oggetto delle leggi municipali è di regolare tutte le questioni che riguardano la giustizia: i dibattiti dei civilisti, le considerazioni dei politici, i precedenti storici e la tradizione pubblica sono tutti diretti allo stesso scopo. Ed una *ragione* o *giudizio* molto accurati sono spesso necessari per giungere alla vera risoluzione, in mezzo a dubbi tanto intricati che scaturiscono da utilità non ben determinate od opposte.

Ma per quanto la ragione, se pienamente sviluppata, sia sufficiente per istruirci delle tendenze dannose od utili di qualità ed azioni; essa non basta da sola a produrre qualche biasimo o qualche approvazione morali. L'utilità è soltanto una tendenza ad un certo fine; e se il fine ci fosse del tutto indifferente, noi proveremmo la stessa indifferenza nei riguardi dei mezzi per conseguirlo. Qui occorre che si affermi un *sentimento,* affinché si dia una preferenza alle tendenze utili rispetto a quelle dannose. Questo sentimento non può essere che una sensibilità per la felicità degli uomini ed un risentimento nei confronti della loro infelicità, giacché questi sono i diversi fini che la virtù ed il vizio tendono a promuovere. Qui dunque la *ragione* ci insegna a che cosa tendono le azioni e il *senso di umanità* opera una distinzione in favore di quelle che sono utili e benefiche.

Questa divisione fra le facoltà dell'intelletto e del senti-

[2] Vedi Appendice III: *Alcune ulteriori considerazioni intorno alla giustizia.*

mento, in tutte le deliberazioni morali, appare chiara in base all'ipotesi precedente. Ma supponiamo che quest'ipotesi sia falsa; sarà allora necessario guardare verso qualche altra teoria che possa essere soddisfacente; ed io oso affermare che non se ne troverà mai alcuna finché si supporrà che la ragione sia l'unica fonte della morale. Per provare ciò, sarà bene considerare i cinque punti seguenti.

I. È facile che un'ipotesi falsa conservi qualche apparenza di verità, finché si tiene soltanto sulle generali, fa uso di termini non definiti ed adopera paragoni, anziché indicare casi. La cosa si può particolarmente notare in quella filosofia che attribuisce alla ragione soltanto, senza alcun concorso del sentimento, il discernimento di tutte le distinzioni morali. È impossibile che, in qualche caso particolare, questa ipotesi riesca a rendersi intelligibile, per quanto speciosa figura essa possa fare in declamazioni e in discorsi generici. Esaminate, per esempio, il delitto di *ingratitudine*; esso ha luogo ovunque noi osserviamo da una parte benevolenza espressa e ben nota, unitamente alla prestazione di buoni servigi, e dall'altra la restituzione di malvolere o indifferenza, con prestazione di cattivi servigi o con trascuratezza; analizzate tutte queste circostanze ed esaminate, soltanto colla vostra ragione, in che consista il demerito o biasimo. Non giungerete mai a qualche risultato o conclusione.

La ragione giudica o intorno a *cosa di fatto* o intorno a *relazioni*. Cercate dunque, *prima*, dov'è la materia di fatto che qui chiamiamo *delitto*; indicatelo; determinate il tempo della sua esistenza; descrivetene l'essenza o natura; indicate il senso o la facoltà cui esso si manifesta. Esso risiede nella mente della persona che è ingrata. La persona deve, perciò, sentirlo ed esserne consapevole. Ma in essa non c'è nulla, all'infuori della passione del malvolere o della assoluta indifferenza. Voi non potete dire che queste passioni, per se stesse, sempre ed in tutte le circostanze, siano delitti. No, esse sono delitto solo quando sono rivolte contro persone che per l'innanzi hanno espresso ed esplicato la loro benevolenza nei nostri riguardi. Per conseguenza possiamo inferire che il delitto di ingratitudine non è qualche *fatto* particolare del-

l'individuo, ma nasce da una complicazione di circostanze le quali, quando si presentano ad uno che le consideri, eccitano il *sentimento* di biasimo, in base alla particolare struttura della sua mente.

Questa rappresentazione, voi dite, è falsa. Il delitto, in verità, non consiste in un *fatto* particolare, della cui realtà noi ci si possa accertare a mezzo della *ragione*; ma esso consiste in certe *relazioni morali*, che noi scopriamo per mezzo della ragione, al modo stesso in cui scopriamo a mezzo della ragione le verità della geometria o dell'algebra. Ma quali sono, domando, le relazioni di cui parlate? Nel caso indicato sopra, vedo dapprima benevolenza e buoni uffici in una persona, poi malevolenza e cattivi servigi nell'altra. Fra queste, v'è una relazione di *contrarietà*. Consiste forse il delitto in questa relazione? Ma supponete che una persona mostri malevolenza nei miei riguardi e mi presti cattivi servigi; e che io, di rimando, mi mantenga indifferente nei suoi riguardi o le rechi addirittura buoni servigi. Qui c'è la stessa relazione di *contrarietà*; e tuttavia la mia condotta viene spesso altamente lodata. Voltate e rivoltate questa questione quanto volete, non potrete mai fondare la moralità sulla relazione; ma dovrete far ricorso alle decisioni del sentimento.

Quando si afferma che due più tre fa la metà di dieci, io comprendo perfettamente questa relazione di eguaglianza. Comprendo che se dieci fosse diviso in due parti, di cui l'una avesse tante unità quante l'altra, e se una di queste parti fosse messa a confronto con due più tre, conterrebbe tante unità quante ne contiene quel numero composto. Ma quando voi traete di qui un paragone colle relazioni morali, confesso che sono del tutto incapace di comprendervi. Una azione morale, un delitto, come l'ingratitudine, sono oggetti complicati. Consisterebbe forse la moralità nella relazione delle varie parti di questi oggetti l'una rispetto all'altra? Come? In qual modo? Specificate la relazione; siate più determinati ed espliciti nelle vostre affermazioni e ne vedrete facilmente la falsità.

No, voi dite, la moralità consiste nella relazione che le azioni hanno colla regola del giusto; ed esse si chiamano

buone o cattive a seconda che si accordano o no con essa. Quale è allora questa regola del giusto? In che cosa consiste? Come viene determinata? Per mezzo della ragione, voi dite, la quale esamina le relazioni morali delle azioni. Cosicché le relazioni morali sono determinate dal paragone di un'azione con una regola; e questa regola è determinata dalla considerazione delle relazioni morali degli oggetti. Non è questo forse un ragionare sottile?

Tutto questo è metafisica, voi esclamate. E basta questo e non c'è bisogno d'altro per darci una forte presunzione di falsità. Sì, rispondo, qui c'è certamente della metafisica; ma essa sta tutta dalla vostra parte, di voi che mettete avanti un'ipotesi astrusa che non può mai diventare intelligibile né concordare con qualche esempio o caso particolare. La ipotesi che noi abbracciamo è semplice e sostiene che la moralità è determinata dal sentimento; essa definisce virtù *qualunque azione o qualità mentale la quale dia a chi la considera il sentimento piacevole dell'approvazione*; il vizio è il contrario. Noi allora siamo in grado di esaminare una semplice questione di fatto, cioè quali azioni producono tale risultato. Consideriamo tutte le circostanze, nelle quali queste azioni concordano e di qui ci sforziamo di estrarre qualche osservazione generale con riguardo a questi sentimenti. Se voi chiamate questa metafisica, e vi trovate qualcosa di astruso, non avete che da concludere che la vostra mente non è affatto adatta alle scienze morali.

II. Quando una persona, in un momento qualsiasi, decide intorno alla propria condotta (per esempio, se farebbe meglio, in una determinata circostanza, ad assistere un fratello o un benefattore) deve considerare queste distinte relazioni con tutte le circostanze e le condizioni delle persone, per determinare quale sia il dovere e l'obbligo che ha maggiore importanza; e per determinare la proporzione dei lati di un triangolo, è necessario esaminare la natura di questa figura e la relazione che le sue diverse parti hanno l'una rispetto all'altra. Ma, nonostante quest'apparente somiglianza nei due casi, v'è, in fondo, una profonda differenza fra di essi. Uno che ragioni speculativamente intorno a triangoli o a circoli,

considera le varie relazioni note e date fra le varie parti di queste figure e di qui inferisce qualche relazione che prima non era nota e che dipende da quelle note. Ma nelle decisioni morali dobbiamo avere conoscenza in anticipo di tutti gli oggetti e di tutte le relazioni che essi hanno l'uno rispetto all'altro, ed in base ad un paragone del tutto, fissiamo la nostra scelta o approvazione. Non c'è alcun fatto nuovo da accertare, nessuna relazione nuova da scoprire. Tutte le circostanze del caso si suppone che siano poste davanti a noi prima che noi si possa prendere qualche decisione di biasimo o di approvazione. Se qualche circostanza importante fosse tuttavia sconosciuta o dubbiosa, dovremmo prima fare una ricerca o impiegare le nostre capacità intellettive per assicurarci di essa; e dovremmo sospendere per il momento qualsiasi decisione o sentimento morale. Finché non sappiamo se uno ha aggredito o no, come possiamo stabilire se la persona che l'ha ucciso ha commesso un delitto o è innocente? Ma una volta che siano messe in chiaro tutte le circostanze e tutte le relazioni, non v'è più posto per l'intelletto né v'è oggetto alcuno al quale esso si possa applicare. L'approvazione o il biasimo che allora seguono, non possono esser opera del giudizio, ma del cuore; e non si tratta più d'una proposizione o affermazione speculativa, bensì d'una sensazione attiva o sentimento. Nelle discussioni in cui entra l'intelletto, in base a circostanze e a relazioni note, arriviamo ad altre nuove e prima non note. Nelle decisioni morali, tutte le circostanze e tutte le relazioni devono essere note prima e la mente, in base alla considerazione dell'insieme, prova qualche nuova impressione di affetto o di disgusto, di stima o di disprezzo, d'approvazione o di biasimo.

Di qui la grande differenza fra un errore di *fatto* ed uno di *diritto*; e di qui la ragione per cui l'uno è di solito delittuoso e l'altro no. Quando Edipo uccise Laio, ignorava la relazione che aveva con lui ed in base a date circostanze, essendo innocente e senza volerlo, si formò delle opinioni erronee intorno all'azione che stava per commettere. Ma quando Nerone uccise Agrippina, tutte le sue relazioni con lei e tutte le circostanze del fatto gli erano già note; ma il

movente della vendetta, o della paura o dell'interesse ebbe, nel suo cuore selvaggio, il sopravvento sui sentimenti del dovere e dell'umanità. E quando noi esprimiamo quella detestazione nei suoi riguardi alla quale egli divenne, in breve tempo, insensibile non è che noi vediamo delle relazioni che egli non conosceva; ma per la rettitudine delle nostre disposizioni, noi proviamo dei sentimenti rispetto ai quali egli risultava indurito dall'adulazione e da una lunga perseveranza nei crimini più atroci. In questi sentimenti allora, non nella scoperta di relazioni di qualsiasi sorta, consistono tutte le decisioni morali. Prima d'aver la pretesa di prendere una decisione qualsiasi di carattere morale, dobbiamo prendere conoscenza ed accertarci di tutto quanto riguarda l'oggetto o l'azione. Non resta altro che provare, da parte nostra, qualche sentimento di biasimo o di approvazione; su questa base affermiamo che l'azione è delittuosa o virtuosa.

III. Questa dottrina diventerà ancor più evidente, se paragoniamo la bellezza morale con quella naturale, colla quale in molti particolari si trova ad avere così stretta somiglianza. È dalla proporzione, relazione e posizione delle parti che dipende per intero la bellezza di natura; ma sarebbe assurdo inferire da ciò che la percezione della bellezza, come quella della verità nei problemi di geometria, consiste interamente nella percezione di relazioni, nonché inferire che tale percezione sia opera interamente dell'intelletto o delle facoltà intellettive. In tutte le scienze, la nostra mente muovendo dalle relazioni note cerca quelle non ancora note. Ma in tutte le decisioni di gusto o in quelle che riguardano la bellezza esterna, tutte le relazioni stanno davanti ai nostri occhi in anticipo; e partendo di qui noi proviamo un sentimento di compiacenza o di disgusto, in relazione colla natura dell'oggetto e colla disposizione dei nostri organi di senso.

Euclide ha spiegato esaurientemente tutte le qualità del circolo; ma non ha detto una sola parola, in qualcuna delle sue proposizioni, intorno alla bellezza del circolo. La ragione di ciò è evidente. La bellezza non è una qualità del circolo. Essa non si trova in qualche parte della linea i cui punti sono egualmente distanti da un centro comune. Essa è soltanto

l'effetto che questa figura produce sulla mente, che una particolare struttura rende capace di avvertire tali sentimenti. Invano andreste in cerca di essa nel circolo o la cerchereste, sia per mezzo dei sensi che per mezzo di ragionamenti matematici, in tutte le proprietà di questa figura.

Prestate attenzione a Palladio[3] ed a Perrault[4] quando spiegano tutte le parti e tutte le proporzioni d'una colonna. Essi parlano della cornice, del fregio, della base, del cornicione, del fusto e dell'architrave; e fanno la descrizione ed indicano la posizione di ciascuna di queste parti. Ma se chiedeste la descrizione e la posizione della loro bellezza, prontamente vi risponderebbero che la bellezza non sta in qualcuna delle parti d'una colonna, ma risulta dall'insieme quando quella figura viene presentata in tutta la sua complessità ad una mente intelligente, capace d'avvertire queste sottili sensazioni. Finché non si abbia uno spettatore di tal fatta, non si ha che una figura di quelle determinate proporzioni e dimensioni; soltanto dai sentimenti di quella persona trae origine l'eleganza e la bellezza della colonna.

Ancora: ascoltate Cicerone quando dipinge i delitti di un Verre o di un Catilina. Dovete riconoscere che la turpitudine morale risulta, allo stesso modo, dalla considerazione dell'insieme, quando questi si presenti ad un essere i cui organi abbiano una struttura ed una formazione determinate. L'oratore può dipingere da una parte la rabbia, l'insolenza e la barbarie, dall'altra la rassegnazione, la sofferenza, l'affanno, l'innocenza. Ma se non sentite sorgere in voi indignazione o compassione da questa complessità di circostanze, gli chiedereste invano in che cosa consista il delitto o malvagità, contro la quale si scaglia con tanta veemenza. In quale tempo e in quale soggetto, delitto o malvagità hanno

[3] [Si allude all'opera di ANDREA PALLADIO (1518-1580), *Trattato di architettura*, i cui due primi libri apparvero a Venezia nel 1571, seguiti dopo dagli ultimi due.]

[4] [Claude Perrault (1613-1688) tradusse, per incarico del Colbert, l'opera di VITRUVIO, *Ordine di cinque specie di colonne secondo il metodo degli antichi* (1683).]

dapprima incominciato ad esistere? E che cosa è accaduto di essi pochi mesi dopo, quando ogni disposizione e pensiero di tutte le persone implicate si son trovati ad essere completamente modificati o del tutto annullati? Nessuna risposta soddisfacente si può trovare per una qualsiasi di queste questioni, sulla base dell'astratta ipotesi della morale; e dobbiamo alla fine riconoscere che il delitto o immoralità non è un fatto o una relazione particolare che possa essere oggetto dell'intelletto, ma ha origine interamente dal sentimento di disapprovazione che, in forza della struttura della natura umana, noi inevitabilmente proviamo quando veniamo a conoscenza di episodi di barbarie e di tradimento.

IV. Gli oggetti inanimati possono avere l'uno rispetto all'altro tutte le stesse relazioni che noi osserviamo negli agenti morali; sebbene i primi non possano mai essere oggetto d'amore o di odio, e non siano per conseguenza suscettibili di merito o di colpa. Una giovane pianta che soverchi e distrugga la pianta da cui è nata [5] si trova nei suoi riguardi del tutto nelle stesse relazioni in cui si trovava Nerone quando uccise Agrippina; e se la moralità consistesse soltanto in relazioni, la pianta sarebbe indubbiamente tanto colpevole quanto Nerone.

V. È evidente che dei fini ultimi delle azioni umane non si può mai, in alcun caso, render conto per mezzo della *ragione*; essi si raccomandano interamente ai sentimenti ed agli affetti dell'umanità, senza dipendenza alcuna dalle facoltà intellettive. Domandate ad una persona *perché è solita fare degli esercizi fisici*; essa vi risponderà di farlo, *perché desidera mantenersi in salute*. Se voi allora domandate *perché desidera la salute*, vi risponderà prontamente: *perché la malattia è dolorosa*. Se voi spingete più in là le vostre ricerche e desiderate conoscere la ragione per cui la persona in questione *odia il dolore*, è impossibile che essa vi dia mai qualche risposta. Questo è un fine ultimo che non si riferisce mai ad alcun altro oggetto.

[5] [(Ed. G, K, t) « la pianta dal cui seme è germogliata ».]

Forse alla vostra seconda domanda: *perché desidera la salute,* la persona in questione può anche rispondere che *essa è necessaria per l'esercizio della professione.* Se le domandate *perché si preoccupa di questo punto,* vi risponderà *che lo fa perché desidera guadagnare.* Se domandate ancora *perché,* essa vi risponderà che il *danaro è lo strumento del piacere.* Al di là di questo, è assurdo chiedere una ragione. È impossibile che vi possa essere un progresso *in infinitum* e che vi debba sempre essere una cosa come ragione del perché un'altra viene desiderata. Qualche cosa si deve desiderare per se stessa ed in ragione del suo immediato accordo col sentimento e con l'affetto degli uomini.

Ora poiché la virtù è un fine, ed è desiderabile per se stessa, senza ricompensa e rimunerazione, soltanto per la soddisfazione immediata che reca, è necessario che ci sia qualche sentimento che la raggiunga, qualche gusto o sensazione interna, o come altro vi piaccia chiamarlo, che distingua il bene ed il male morali e che abbracci l'uno e respinga l'altro. Così risultano facilmente accertati i confini precisi ed i compiti della *ragione* e del *gusto.* La prima ci dà la conoscenza del vero e del falso; il secondo ci dà il sentimento del bello e del brutto, del vizio e della virtù. La prima scopre gli oggetti come realmente sono in natura, senza aggiungere o togliere nulla; l'altro ha una capacità produttiva e rendendo belli o brutti tutti gli oggetti della natura coi colori presi a prestito dal sentimento interno, mette capo, in certo modo, ad una nuova creazione. La ragione, essendo fredda ed indifferente, non è movente per l'azione e dirige soltanto l'impulso che riceve dall'appetito o inclinazione mostrandoci i mezzi per conseguire la felicità o per evitare l'infelicità. Il gusto, poiché dà piacere o dolore, e fonda così la felicità o l'infelicità, diviene un movente per l'azione ed è la fonte prima o il primo impulso a desiderare ed a volere. Muovendo da circostanze e da relazioni, note o supposte, la ragione ci conduce alla scoperta di altre circostanze e relazioni nascoste e sconosciute; una volta che tutte le circostanze e tutte le relazioni sono chiare davanti a noi, il gusto ci fa provare, muovendo da quest'insieme, un nuovo sentimento

di biasimo o di approvazione. Il criterio della ragione, essendo fondato sulla natura delle cose, è eterno ed inflessibile, perfino da parte della volontà dell'Essere supremo; il criterio del gusto che nasce dall'eterna struttura e costituzione degli animali, deriva in ultimo da quella suprema Volontà che fornì ad ogni essere la sua particolare natura e ordinò le varie classi e i vari piani di esistenza.

APPENDICE SECONDA

L'AMORE DI SÉ

C'è un principio che si suppone prevalga fra molti e che è assolutamente incompatibile con qualsiasi virtù o sentimento morale; e poiché esso non può derivare se non dall'inclinazione più depravata, così a sua volta esso tende ad incoraggiare ulteriormente tale pervertimento morale. Questo principio sostiene che ogni *benevolenza* è semplice ipocrisia, ogni amicizia un inganno, il desiderio del pubblico bene una buffonata, la fedeltà un trucco per procurarsi fiducia e confidenza; e sostiene che mentre tutti noi, in fondo, tendiamo soltanto al nostro privato interesse, vestiamo queste belle maschere per distogliere gli altri dallo stare in guardia ed averli così meglio esposti alle nostre astuzie e macchinazioni. È facile immaginare quale cuore debba avere chi professa tali princìpi e non prova alcun sentimento interno che smentisca una teoria così pericolosa; ed è anche facile immaginare quale grado di attaccamento e di benevolenza costui possa avere per una specie che rappresenta con colori così odiosi e che suppone così poco suscettibile di gratitudine o di qualsiasi ricambio di affetto. E se non vogliamo far risalire questi princìpi interamente ad un cuore corrotto, dobbiamo quanto meno dar ragione di essi facendoli risalire ad un esame il più negligente e precipitoso. Dei ragionatori superficiali, in verità, osservando la falsità di molte fra le pretese messe avanti dagli uomini e sentendo direttamente, forse, la mancanza d'un freno efficace nel loro stesso tempe-

ramento, potrebbero trarre la conclusione generale ed affrettata che tutto è egualmente corrotto e che gli uomini, a differenza da tutti gli altri animali, e perfino da tutte le altre forme di esistenza, non ammettono gradi di bontà o di cattiveria, ma sono, in ogni caso, le stesse creature sotto differenti apparenze e maschere.

C'è un altro principio, che assomiglia in parte al primo, sul quale i filosofi hanno molto insistito e che è stato a fondamento di molti sistemi, che cioè qualsiasi affetto uno possa sentire, o immaginare di sentire per gli altri, nessuna passione è, o può essere disinteressata, che la più generosa amicizia, per quanto sincera, è una modificazione dell'amore di sé: e che, magari senza saperlo, noi cerchiamo soltanto la nostra stessa soddisfazione, mentre pare che siamo il più profondamente impegnati in progetti per la libertà e la felicità del genere umano. Un'inclinazione dell'immaginazione, un'eccessiva sottigliezza di riflessione, un entusiasmo passionale fanno sì che ci sembri di prender parte agli interessi degli altri e di esserci spogliati d'ogni considerazione egoistica; ma, in fondo, il più generoso patriota ed il più spilorcio fra gli avari, l'eroe più coraggioso ed il codardo più abbietto hanno, in ogni azione, un'eguale considerazione per la loro propria felicità e per il loro proprio benessere.

Chiunque concludesse da quello cui sembra tendere quest'opinione che coloro i quali la professano non possono provare i veri sentimenti di benevolenza o avere qualche considerazione per la genuina virtù, spesso s'accorgerebbe, in pratica, d'aver profondamente sbagliato. La probità e l'onore non erano estranei ad Epicuro ed alla sua setta; sembra che Attico ed Orazio abbiano goduto in base alla loro natura ed abbiano coltivato colla loro riflessione inclinazioni di generosità ed amicizia tanto quanto qualsiasi discepolo delle scuole più severe. E fra i moderni, Hobbes e Locke, che sostennero il sistema egoistico della morale, vissero in modo irreprensibile, sebbene il primo non si trovasse sottoposto ad alcun freno religioso che potesse supplire alle manchevolezze della sua filosofia.

Un seguace di Epicuro o di Hobbes ammette facilmente che ci sia qualche cosa come l'amicizia al mondo, senza ipocrisia o mascheramento; sebbene egli possa tentare, con una chimica filosofica, di risolvere gli elementi di questa passione, se posso dir così, in quelli di un'altra e mostrare che ogni affezione è amore di sé il quale, grazie ad una particolare disposizione dell'immaginazione, si insinua e si modella in molte varie apparenze. Ma poiché la stessa disposizione dell'immaginazione non prevale in ogni uomo, né conferisce la stessa direzione alla passione originale; questo basta anche secondo il sistema egoistico a stabilire le più ampie differenze nei caratteri degli uomini e a denominare un uomo virtuoso e umano, un altro vizioso e meschinamente interessato. Io stimo l'uomo il cui amore di sé, con qualsiasi mezzo, sia rivolto ad interessarlo agli altri ed a renderlo capace di rendere dei servigi alla società; come disprezzo ed odio colui che non tien conto di nulla all'infuori delle sue soddisfazioni e dei suoi piaceri. Invano potreste suggerire che questi caratteri, sebbene apparentemente opposti, sono in fondo gli stessi e che un'inclinazione del pensiero veramente trascurabile è quella in cui sta tutta la loro differenza. Ogni carattere, nonostante queste differenze trascurabili, mi pare che sia, in pratica, ben durevole e costante. Ed io non trovo in questa più che in altre questioni che i sentimenti naturali i quali sorgono dalle generali apparenze delle cose possano facilmente venire distrutti da sottili riflessioni che riguardino le irrilevanti origini di queste apparenze. Forse che il colorito vivace e lieto d'un volto non mi ispira compiacimento e soddisfazione, anche se so dalla filosofia che ogni differenza di complessione deriva dalle più piccole differenze di spessore, nelle parti più sottili della pelle, per via delle quali una superficie è adatta a riflettere uno dei colori originali della luce e ad assorbire gli altri?

Ma sebbene la questione intorno all'universale o parziale egoismo dell'uomo non sia tanto importante per la moralità e per la pratica quanto si è soliti immaginare, è certamente di rilievo nella scienza speculativa della natura umana, ed è un oggetto idoneo a sollecitare la curiosità e suscettibile di

ricerca. Non può, perciò, essere cosa sconveniente, in questo luogo, dedicare ad esso poche riflessioni[1].

L'obiezione più ovvia all'ipotesi egoistica è che, essendo essa contraria al comune sentire ed alle nostre conoscenze più obiettive, occorre il massimo sforzo filosofico per dare fondamento ad un paradosso così fuori dell'ordinario. Anche all'osservatore più superficiale risulta che ci son delle disposizioni come la benevolenza e la generosità e delle affezioni come l'amore, l'amicizia, la compassione e la gratitudine. Questi sentimenti hanno le loro cause, i loro effetti, i loro oggetti e le loro operazioni, ben note al linguaggio ed all'osservazione comuni e perfettamente distinte da quelle delle passioni egoistiche. E poiché questa è la maniera ovvia in cui le cose si mostrano, bisogna accettarla, fino a che non si scopra qualche ipotesi la quale, penetrando più addentro nella natura umana, possa provare che le prime affezioni non sono se non modificazioni delle passioni egoistiche. Tutti i tentativi di questo genere si sono finora rivelati inutili e pare che siano interamente derivati da quell'amore di *semplicità* che è stata la fonte di molti falsi ragionamenti in filosofia. Io non entrerò qui nei particolari che riguardano questa questione. Molti esperti filosofi hanno mostrato l'insufficienza di questi sistemi. Ed io prenderò per concesso quello che, credo, la più rapida riflessione renderà evidente ad ognuno che svolga in modo imparziale questa ricerca.

Ma la natura della questione ci suggerisce la più forte

[1] La benevolenza si divide naturalmente in due specie, *generale e particolare*. La prima si ha quando non abbiamo alcuna amicizia o relazione o stima per la persona, ma proviamo soltanto una simpatia generale per lei o compassione per i suoi dolori e compiacimento per le sue gioie. L'altra specie di benevolenza si fonda sopra un'opinione circa la virtù della persona, su dei servigi resici o su alcune particolari relazioni. Si deve ammettere che entrambi questi sentimenti sono reali nella natura umana; ma è una questione più curiosa che importante quella se essi si risolvono in qualche sottile considerazione dell'amore di sé. Avremo frequentemente occasione, nel corso di questa ricerca, di trattare del primo sentimento, cioè della benevolenza generale, o senso di umanità, o simpatia; ed io lo assumo come reale, in base all'esperienza generale, senza alcun'altra prova.

presunzione che nessun sistema migliore sarà inventato, per il futuro, onde rendere ragione dell'origine della benevolenza dalle passioni egoistiche e ridurre tutte le varie emozioni della mente umana ad una perfetta semplicità. In questa specie di filosofia, il caso non è lo stesso che si verifica in fisica. Molte ipotesi relative alla natura e contrarie alle prime apparenze, si è trovato, in base ad una ricerca più accurata, che erano solide e soddisfacenti. I casi di questo genere sono così frequenti che un filosofo [2] tanto giudizioso quanto di spirito ha osato affermare che se un fenomeno si può produrre per più d'una via, c'è una generale presunzione che esso derivi da cause che sono le meno ovvie e familiari. Ma la presunzione è da rivolgere in senso contrario in tutte le ricerche che riguardano l'origine delle nostre passioni e delle operazioni interne della mente umana. La causa più semplice e più ovvia cui si possa far risalire qualche fenomeno, è probabilmente l'unica vera. Quando un filosofo, nella spiegazione del suo sistema, è costretto a far ricorso a qualche riflessione molto intricata e sottile, nonché a supporre che essa sia essenziale per la produzione d'una passione od emozione qualsiasi, abbiamo ragione di stare estremamente in guardia contro un'ipotesi così fallace.

Le passioni non sono suscettibili di ricevere qualche impressione da parte delle sottigliezze della ragione o dell'immaginazione; e si è sempre trovato che un vigoroso esercizio della ragione e dell'immaginazione distrugge necessariamente, a causa della limitata capacità della mente umana, qualsiasi attività delle passioni. Il movente predominante o intenzione ci rimane, in verità, frequentemente nascosto, quando è mescolato e confuso con altri motivi che la mente, per vanità o per orgoglio, desidera supporre che abbiano la prevalenza; ma non c'è caso in cui una dissimulazione di questa natura sia mai derivata dal fatto che il movente fosse

[2] Il signor Fontenelle. [Lo Hume si riferisce particolarmente all'opera del Fontenelle dal titolo *Entretiens sur la pluralité des mondes*, pubblicata nel 1686 e che è la più rilevante fra quante l'autore dedicò all'illustrazione e discussione delle più notevoli scoperte scientifiche del suo tempo.]

astruso o intricato. Un uomo che abbia perso un amico e protettore può lusingarsi che tutto il suo dolore derivi da sentimenti di generosità, senza mescolanza alcuna di considerazioni ristrette o interessate; ma se un uomo si addolora per un prezioso amico che aveva bisogno della sua protezione e del suo aiuto, come possiamo supporre che la sua appassionata tenerezza derivi da qualche considerazione metafisica per un interesse personale che non ha fondamento o realtà? Potremmo altrettanto bene immaginare che piccole ruote e molle, simili a quelle d'un orologio, imprimano movimento ad un carro ben carico, quanto render ragione dell'origine della passione da tali astruse riflessioni.

Si trova che gli animali sono capaci di mostrare benevolenza tanto nei riguardi della loro stessa specie quanto nei nostri riguardi; né c'è, in questo caso, il minimo sospetto di dissimulazione o di artificio. Ci renderemo ragione anche di tutti i *loro* sentimenti facendoli risalire a raffinate deduzioni di interesse personale? O se ammettiamo una benevolenza disinteressata nelle specie inferiori, con quale regola di analogia potremo rifiutarla alla specie superiore? L'amore fra i sessi produce un compiacimento ed una benevolenza molto diversa dalla soddisfazione d'un appetito. La tenerezza verso la prole, in tutti gli esseri sensibili, riesce di solito da sola a controbilanciare i più forti moventi dell'amore di sé e non dipende in alcun modo da questa passione. A quale interesse può mirare una tenera madre, che perde la sua salute per le assidue cure che presta al figlio malato e poi langue e muore di dolore, quando il figlio, morendo, la libera dalla schiavitù di quelle cure?

Non è forse la gratitudine una passione del cuore umano? O è forse solo una grande parola, senza alcun senso o realtà? Non proviamo noi soddisfazione nella compagnia d'un uomo più che in quella d'un altro? E non desideriamo forse il benessere del nostro amico, anche se l'assenza o la morte ci dovessero impedire di prendervi parte in alcun modo? O che cosa è di solito che ci consente qualche partecipazione al benessere dell'amico, anche quando sia vivo e presente, se non il nostro affetto e la nostra considerazione per lui?

Questi e mille altri casi sono segni d'una generale benevolenza nella natura umana, quando nessun interesse *reale* ci lega all'oggetto. Pare poi difficile spiegare come un interesse *immaginario,* conosciuto e confessato per tale, possa esser l'origine di qualche passione od emozione. Nessuna ipotesi soddisfacente di questo genere è stata finora trovata, né c'è la minima probabilità che la futura operosità umana possa esser accompagnata da risultati più favorevoli.

Ma oltre a ciò, se consideriamo la questione bene, troveremo che l'ipotesi che ammette una benevolenza disinteressata, distinta dall'amore di sé, ha realmente in sé maggiore *semplicità* ed è più conforme all'analogia di natura di quella che pretende di risolvere ogni sentimento di amicizia e di umanità nell'amore di sé. Vi sono bisogni o appetiti fisici, riconosciuti da tutti, che precedono necessariamente qualunque godimento sensuale, e ci spingono direttamente a cercare il possesso dell'oggetto. Così, la fame e la sete hanno per loro fine il mangiare ed il bere; e dalla soddisfazione di questi appetiti primari deriva un piacere che può diventare l'oggetto d'un'altra specie di desiderio o inclinazione, che è secondaria ed interessata. Allo stesso modo, vi sono passioni mentali da cui siamo spinti immediatamente a cercare oggetti particolari, come la fama o il potere o la vendetta, senza alcuna considerazione per l'interesse; e quando questi oggetti vengono conseguiti, ne segue un piacevole godimento, come conseguenza della soddisfazione delle nostre passioni. La natura deve, in forza d'una interna struttura e costituzione della mente, darci un'inclinazione originaria alla fama, prima che noi possiamo trarre qualche piacere dal suo conseguimento, o perseguirla spinti dall'amor di noi stessi e dal desiderio della felicità. Se io non ho vanità, non provo piacere nell'esser lodato; se sono privo di ambizione, il potere non mi dà alcuna gioia; se non sono irato, la punizione d'un avversario mi è del tutto indifferente. In tutti questi casi c'è una passione che punta immediatamente all'oggetto e lo fa diventare nostro bene o felicità; come pure vi sono altre passioni secondarie che vengono dopo e tendono all'oggetto come a una parte della nostra felicità, mentre prima esso è costi-

tuito tale dalle nostre passioni originarie. Se non vi fosse appetito di sorta antecedente all'amore di sé, tale inclinazione non potrebbe mai esplicarsi, poiché, in tal caso, avremmo provato pochi ed esigui piaceri o dolori ed avremmo una ben modesta felicità o infelicità da perseguire o da evitare.

Ora dov'è la difficoltà nel concepire che questo potrebbe essere del pari il caso della benevolenza e dell'amicizia e nel concepire che, per l'originaria struttura del nostro temperamento, potremmo sentire un desiderio della felicità o bene degli altri, il quale, per mezzo di questa passione, diventerebbe il nostro stesso bene e verrebbe in seguito ricercato, in base ai moventi combinati della benevolenza e del piacere personale? Chi non vede che la vendetta, per la forza sola della passione, può essere ricercata così ardentemente da farci coscientemente trascurare ogni considerazione di comodo, di interesse o di sicurezza, e da spingerci, come certi animali vendicati, ad infondere le nostre stesse anime nelle ferite che rechiamo ad un nemico? [3] Quale maligna filosofia dev'essere quella che non vuol concedere all'umanità ed all'amicizia gli stessi privilegi che vengono concessi senza discussione alle oscure passioni dell'inimicizia e del risentimento! Una tale filosofia è più simile ad una satira che ad una vera delineazione o descrizione della natura umana; e se può essere un buon fondamento per dei motti di spirito e delle prese in giro paradossali, non è che un fondamento veramente cattivo per qualche argomento o ragionamento serio.

[3] « Animasque in vulnere ponunt » (VIRGILIO, *Georg.*, IV, 238); « Dum alteri noceat, sui negligens », dice Seneca dell'ira (*De ira*, I, 1).

APPENDICE TERZA

ALCUNE ULTERIORI CONSIDERAZIONI INTORNO ALLA GIUSTIZIA

L'intento di quest'appendice è di dare qualche più particolare spiegazione dell'origine e della natura della giustizia e di segnalare alcune differenze fra la giustizia e le altre virtù.

Le virtù sociali dell'umanità e della benevolenza esplicano il loro influsso immediatamente per mezzo d'una tendenza diretta o istinto, la quale mira principalmente al semplice oggetto che muove le passioni e non comprende progetto o sistema di sorta, né le conseguenze che risultano dall'unione, dall'imitazione o dall'esempio di altri. Un genitore corre in aiuto di suo figlio, trasportato da quell'affetto naturale che lo muove e non gli consente di riflettere sui sentimenti o sulla condotta del resto degli uomini in circostanze simili. Un uomo generoso coglie con gioia l'occasione di rendere un servigio al suo amico, perché si sente in quel momento dominato dalla passione del far del bene, né si cura se qualche altra persona nel mondo sia mai stata mossa prima di lui da tali nobili propositi o se mai in seguito sentirà il loro influsso. In tutti questi casi le passioni sociali hanno in vista un singolo oggetto determinato, e tendono alla sola salvezza o felicità della persona che è oggetto dell'amore e della stima. Ciò le soddisfa e le acquieta. E poiché il bene che deriva dal loro benefico influsso, è in se stesso completo ed intero, eccita del pari il sentimento morale di approvazione, senza alcuna riflessione sulle ulteriori conseguenze e senza qualche più ampia prospettiva dell'unione o

imitazione da parte degli altri membri della società. Al contrario, se l'amico generoso o il patriota disinteressato fossero soli a fare il bene, ciò contribuirebbe piuttosto ad accrescere il loro valore ai nostri occhi ed unirebbe il pregio della rarità e della novità agli altri loro meriti più celebrati.

Il caso non è lo stesso colle virtù sociali della giustizia e della fedeltà. Esse sono altamente utili o senz'altro assolutamente necessarie al benessere dell'umanità; ma il beneficio che deriva da esse non è la conseguenza di ciascun atto singolo preso nella sua individualità, ma scaturisce dall'intero piano o sistema cui collabora l'intera società o la sua maggior parte. La pace generale e l'ordine accompagnano la giustizia o generale astensione dalle proprietà altrui; ma una considerazione particolare per il particolare diritto d'un cittadino determinato può frequentemente, presa in se stessa, dar luogo a conseguenze dannose. Il risultato degli atti individuali è qui, in molti casi, direttamente opposto a quello dell'intero sistema di azioni; ed il primo può essere estremamente dannoso, mentre il secondo è quanto mai vantaggioso. Le ricchezze ereditate da un genitore sono, nelle mani d'un malvagio, strumento di malvagità; il diritto di successione può, in un caso particolare, essere dannoso. Esso è benefico soltanto quando venga osservata la regola generale; ed è sufficiente se da ciò derivi un compenso a tutti i mali ed a tutti gli inconvenienti che derivano da caratteri e situazioni particolari.

Ciro, giovane e senza esperienza, considerava soltanto il caso individuale che gli stava davanti e teneva conto di una opportunità e convenienza delimitate, quando assegnava la veste lunga al ragazzo alto e la veste corta all'altro di statura più piccola. Il suo educatore lo istruiva meglio quando gli faceva considerare prospettive e conseguenze più ampie e quando informava il suo discepolo delle regole generali ed inflessibili, che sono necessarie per conservare la pace generale e l'ordine nella società.

La felicità e prosperità degli uomini, che deriva dalla virtù sociale della benevolenza e dalle sue varie componenti, si può paragonare ad un muro, costruito da più mani, il

quale cresce sempre ad ogni pietra che vi si ammucchia sopra e aumenta proporzionalmente alla diligenza ed alla cura impiegate da ognuno che vi lavora. La stessa felicità che deriva dalla virtù sociale della giustizia e dalle sue varie componenti, si può paragonare alla costruzione d'una volta, in cui ogni singola pietra, da sola, cadrebbe, se l'intera struttura non fosse tenuta in piedi dal reciproco appoggio e dalla combinazione delle sue parti corrispondenti.

Tutte le leggi di natura che regolano la proprietà, come tutte le leggi civili, sono generali e riguardano soltanto alcune circostanze essenziali del caso, senza prendere in considerazione i caratteri, le situazioni e le relazioni della persona interessata o le conseguenze particolari che possano derivare dalla determinazione di queste leggi a qualche caso particolare che si presenta. Esse privano, senza scrupolo, un uomo dabbene di tutte le sue proprietà, se le ha acquistate per errore, senza un buon titolo, per concederle magari ad un avaro egoista che ha già raccolto immense quantità di ricchezze superflue. L'utilità pubblica richiede che la proprietà sia regolata da leggi generali inflessibili; e per quanto tali leggi siano adottate per servire nel miglior modo lo stesso fine della pubblica utilità, è impossibile che esse prevengano tutti gli inconvenienti particolari o che riescano a far sì che benefiche conseguenze derivino da qualsiasi caso particolare. Basta che l'intero piano o disegno sia necessario perché sopravviva la società civile e che, in gran parte, il bene superi di molto il male. Nemmeno le leggi generali dell'universo, sebbene disposte da una sapienza infinita, possono escludere ogni male ed ogni inconveniente in ogni operazione particolare.

Alcuni hanno asserito che la giustizia nasce da convenzioni umane e deriva dalla scelta volontaria, dal consenso o patto dell'umanità. Se per *convenzione* s'intende qui una *promessa* (che è il senso più comune del termine), nulla di più assurdo di questa posizione. Il tener fede alle promesse è esso stesso una delle parti più rilevanti della giustizia e noi non siamo certamente tenuti a mantenere la nostra parola per il fatto che abbiamo dato la nostra parola di mantenerla.

Ma se per convenzione s'intende un senso del comune interesse, senso che ogni uomo prova nel suo cuore, che osserva nei suoi simili e che lo spinge, insieme cogli altri, ad un piano o sistema generale di azioni che tende alla pubblica utilità; si deve confessare che, in questo senso, la giustizia deriva da convenzioni umane. Infatti se si ammette (il che è, in verità, evidente) che le conseguenze particolari di un particolare atto di giustizia possono riuscire dannose tanto alla collettività quando agli individui, ne segue che ogni uomo, nell'abbracciare questa virtù, deve guardare all'intero piano o sistema ed aspettarsi che i suoi simili si uniscano a lui nella stessa condotta e nello stesso comportamento. Se egli non vedesse più in là delle conseguenze d'ogni atto preso per se stesso, la sua benevolenza e il suo senso di umanità, così come il suo amore di sé, potrebbero spesso prescrivergli misure di condotta molto diverse da quelle che si accordano colle regole precise del diritto e della giustizia.

Così, due uomini muovono i remi d'una barca in forza della comune convenzione per il comune interesse, senza alcuna promessa o contratto; così l'oro e l'argento son diventati misure dello scambio; così il discorso, le parole e il linguaggio sono fissati dalla convenzione e dal consenso degli uomini. Tutto ciò che è vantaggioso a due o più persone, se tutte fanno la loro parte, ma che perde tutto il proprio vantaggio se soltanto una persona agisce, non può derivare da altro principio. Altrimenti non ci sarebbe motivo per uno qualunque di essi di adottare quel piano di condotta [1].

[1] Questa teoria sull'origine della proprietà e conseguentemente della giustizia è, in gran parte, la stessa che ha suggerito ed adottato Grozio: « Hinc discimus, quae fuerit causa, ob quam a primaeva communione rerum primo mobilium, deinde et immobilium, discessum est: nimirum quod cum non contenti homines vesci sponte natis, antra habitare, corpore aut nudo agere, aut corticibus arborum ferarumve pellibus vestito, vitae genus exquisitius delegissent, industria opus fuit, quam singuli rebus singulis adhiberent. Quo minus autem fructus in commune conferrentur, primum obstitit locorum, in quae homines discesserunt, distantia, deinde justitiae et amoris defectus, per quem fiebat, ut nec in labore, nec in consumptione fructuum, quae debebat, aequalitas servaretur. Simul discimus, quomodo res in pro-

La parola *naturale* si prende comunemente in tanti sensi ed è di significato così poco compatto che sembra inutile discutere se la giustizia sia o non sia naturale. Se l'amore di sé, se la benevolenza è naturale per l'uomo, se la ragione e la previdenza sono del pari naturali, allora si può applicare lo stesso epiteto alla giustizia, all'ordine, alla fedeltà, alla proprietà, alla società. L'inclinazione degli uomini e le loro necessità li spingono a cooperare; l'intelletto e l'esperienza dicono che questa cooperazione sarebbe impossibile se ognuno si governasse senza alcuna regola e non rispettasse le proprietà altrui; dalla congiunzione di queste passioni e di queste riflessioni, appena osserviamo passioni e riflessioni simili negli altri, s'è sviluppato infallibilmente e sicuramente il sentimento della giustizia, attraverso tutte le età, in grado maggiore o minore, in ogni individuo della specie umana. In un animale così sagace, ciò che deriva necessariamente dall'esercizio delle facoltà intellettuali si può giustamente considerare naturale [2].

Tutte le nazioni civili hanno costantemente cercato di rimuovere ogni arbitrio e parzialità dalle decisioni relative alla proprietà e di fissare la sentenza dei giudici con considerazioni e prospettive così generali che potessero essere eguali per ogni membro della società. Infatti, oltre al fatto

prietatem iverint; non animi actu solo neque enim scire alii poterant, quid alii suum esse vellent, ut eo abstinerent, et idem velle plures poterant; sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem» (*De iure belli ac pacis*, lib. II, cap. II, § 2, artt. 4 e 5).

[2] Naturale può essere opposto o a ciò che è *insolito*, *miracoloso*, o a ciò che è *artificiale*. Nei due primi sensi, la giustizia e la proprietà sono indubbiamente naturali. Ma poiché giustizia e proprietà presuppongono ragione, previsione, scopo ed un'unione e cooperazione sociale fra gli uomini, forse l'epiteto di naturale non può a rigore nell'ultimo significato applicarsi ad esse. Se gli uomini avessero vissuto senza società, non si sarebbe mai conosciuta la proprietà, e non sarebbero esistite mai né la giustizia né l'ingiustizia. Ma la società fra creature umane sarebbe stata impossibile senza ragione e previsione. Gli animali inferiori, quelli che vivono uniti, sono guidati dall'istinto che tiene il posto della ragione. Ma tutte queste dispute sono puramente verbali.

che nulla potrebbe essere più pericoloso dell'abituare la corte, anche nel caso più trascurabile, a tener conto dell'amicizia o dell'inimicizia privata, è certo che gli uomini, quando immaginano che non ci sia altra ragione a vantaggio del loro avversario all'infuori del favore personale, sono pronti a nutrire il massimo malvolere contro i magistrati ed i giudici. Quando la ragione naturale, perciò, non indica prospettive fisse di pubblica utilità in base alle quali si possa risolvere una controversia intorno alla proprietà, si creano spesso delle leggi positive che suppliscano alla sua mancanza e che indirizzino la procedura di tutti i tribunali. Quando mancano anche queste, come spesso accade, ci si richiama ai precedenti; ed una decisione presa in antecedenza, sebbene presa essa stessa senza qualche ragione sufficiente, diventa giustamente una ragione sufficiente per una nuova decisione. Se mancano leggi dirette e precedenti diretti, si chiamano in aiuto leggi e precedenti imperfetti ed indiretti; ed il caso controverso viene classificato sotto di essi con ragionamenti e paragoni analogici, con somiglianze e corrispondenze che sono spesso più immaginarie che reali. In generale, si può sicuramente affermare che la giurisprudenza è, sotto questo rispetto, differente da tutte le scienze e che, in molte delle sue questioni più sottili, non si può propriamente dire che ci sia verità o falsità dall'una o dall'altra parte. Se un avvocato riconduce il caso sotto qualche legge anteriore o sotto qualche precedente, per mezzo d'una sottile analogia o paragone, l'avvocato della parte avversaria non fa difficoltà a trovare un'analogia opposta; e la preferenza data dal giudice è spesso fondata più sul gusto e sull'immaginazione che su qualche solido argomento. L'utilità pubblica è l'oggetto generale di tutte le corti di giustizia; e questa utilità richiede anche una regola stabile in tutte le controversie; ma quando si presentano parecchie regole, pressoché eguali e poco differenti, è un'inclinazione di pensiero molto lieve che fissa la decisione in favore dell'una o dell'altra parte [3].

[3] Che vi sia una separazione o distinzione di possessi e che questa separazione sia stabile e costante: ecco ciò che assolutamente

Possiamo opportunamente osservare, prima di concludere questa questione, che dopo che le leggi della giustizia sono fissate con criteri di utilità generale, l'offesa, il sopruso, il danno che derivano ad un individuo dalla loro violazione hanno grandissimo peso e sono una grande fonte di quel biasimo universale che accompagna ogni ingiustizia o iniquità. In forza delle leggi della società, questo vestito, questo ca-

richiedono gli interessi della società; e di qui traggono origine la giustizia e la proprietà. Quali possessi siano assegnati alle singole persone: questo è, generalmente parlando, del tutto indifferente e viene spesso determinato in base a prospettive ed a considerazioni molto poco consistenti. Ricorderemo in proposito pochi particolari.

Se si formasse una società fra parecchi membri indipendenti, la regola più ovvia, sulla quale ci si potrebbe accordare, sarebbe quella di considerare proprietà il possesso *attuale* e di concedere ad ognuno un diritto su ciò di cui gode al presente. La relazione di possesso che si verifica tra la persona e l'oggetto, conduce naturalmente alla relazione di proprietà.

Per una ragione simile, l'occupazione o il primo possesso diventa fondamento di proprietà.

Quando un uomo impiega lavoro ed attività intorno ad un oggetto, che prima non apparteneva ad alcuno, come nel potare e nell'innestare un albero, nel coltivare un campo ecc., le modificazioni che egli produce causano una relazione fra lui e l'oggetto e naturalmente ci spingono a connettere l'oggetto colla persona mediante la nuova relazione di proprietà. Questa causa si unisce con la pubblica utilità, che consiste nell'incoraggiamento dato all'attività ed al lavoro.

Forse in questo caso agli altri motivi si unisce anche un senso personale di umanità nei riguardi del possessore, che si spinge a lasciargli quello che si è guadagnato col suo sudore e col suo lavoro e del cui godimento stabile egli si è ormai lusingato. Infatti, per quanto il personale senso di umanità non possa in alcun modo essere l'origine della giustizia (poiché quest'ultima virtù molto spesso è in contrasto colla prima), tuttavia quando la regola d'un possesso separato e costante si sia una volta formata per le necessità imprescindibili della società, il senso personale di umanità e un'avversione a recare molestia ad un altro, possono in casi particolari far sorgere una regola particolare della proprietà.

Sono molto incline a pensare che il diritto di successione o di eredità dipende molto da quelle relazioni dell'immaginazione e che la relazione con un precedente proprietario, poiché fornisce una relazione con l'oggetto, sia la causa per cui la proprietà viene trasferita ad un uomo dopo la morte del suo congiunto. È vero; l'attività è più

vallo è mio e *deve* rimanere perpetuamente in mio possesso; io conto sul suo sicuro godimento; privandomi di esso, voi ingannate la mia aspettativa e mi recate un doppio dispiacere, e recate offesa ad ognuno che sia spettatore del fatto. Questa è una pubblica ingiustizia, in tanto in quanto sono violate le regole dell'equità ed è un male privato in tanto in quanto reca offesa ad un individuo. E per quanto non possa aver luogo la seconda considerazione, se antecedente-

incoraggiata dal trasferimento del possesso ai figli o ai parenti prossimi; ma questa considerazione avrà luogo soltanto in una società civile, mentre il diritto di successione viene rispettato anche fra le popolazioni più barbariche.

L'acquisto di proprietà per *accessione* non si può spiegare in altro modo all'infuori che facendo ricorso alle relazioni ed alle connessioni dell'immaginazione.

La proprietà di fiumi viene attribuita dalle leggi della maggior parte delle nazioni e dall'inclinazione naturale del nostro pensiero, ai proprietari delle loro rive, eccetto alcuni grandi fiumi come il Reno ed il Danubio che sembrano troppo larghi per accompagnarsi come un'accessione alla proprietà dei terreni circostanti. Tuttavia anche questi fiumi vengono considerati quale proprietà di quella nazione, attraverso il cui territorio scorrono, poiché l'idea d'una nazione è d'una grandezza adatta per corrispondere alla grandezza del fiume e per produrre una tale relazione nella immaginazione.

Le accessioni che si fanno ad una terra che confini colle sponde d'un fiume accompagnano la terra, dicono i legali, purché ciò avvenga per mezzo di quello che essi chiamano *alluvione*, cioè in maniera insensibile ed impercettibile, circostanze che appoggiano l'immaginazione nel congiungimento che essa fa della nuova terra all'antica.

Quando una considerevole porzione di terra si isola da un argine e nello stesso tempo si unisce all'altro argine, non diventa proprietà di colui alla cui terra si attacca finché la nuova terra non si sia aggiunta all'antica e finché gli alberi e le piante non abbiano messo le loro radici nell'una e nell'altra.

In breve, dobbiamo sempre distinguere fra la necessità d'una separazione e d'una stabilità nei possessi degli uomini, e le regole che attribuiscono oggetti particolari a persone particolari. La prima necessità è ovvia, forte ed invincibile; la seconda può dipendere da una pubblica utilità di minore rilievo, dal sentimento personale di umanità e dall'avversione ad infliggere delle privazioni a delle persone, da leggi positive, da precedenti analogie, e da connessioni ed inclinazioni molto sottili dell'immaginazione. [Questa lunga nota fu aggiunta nella edizione K.]

mente non è stabilita la prima (infatti, altrimenti la distinzione di *mio* e di *tuo* resterebbe sconosciuta nella società); tuttavia non c'è dubbio che la considerazione del bene generale è molto rinforzata dal rispetto per il bene particolare. Spesso si pensa con più leggerezza a quello che offende la comunità, senza recar danno a qualche individuo. Ma quando la più grande ingiustizia pubblica è anche congiunta con una ingiustizia privata di considerevole entità, non è meraviglia che la massima disapprovazione accompagni un comportamento così iniquo [4].

[4] [Tutto l'ultimo capoverso manca in alcune copie dell'edizione G; nelle altre copie esso compare in una pagina aggiunta.]

APPENDICE QUARTA

SU ALCUNE DISPUTE VERBALI

Nulla è più consueto del fatto che i filosofi si intromettano illegalmente nel campo d'attività e di competenza proprio dei grammatici e che ingaggino dispute di parole, mentre immaginano di star trattando controversie della più grande importanza e del più profondo interesse [1]. Fu per evitare dispute così inconsistenti e senza fine che io mi sforzai di determinare colla massima cautela l'oggetto della nostra presente ricerca e mi proposi semplicemente di raccogliere, da una parte, un elenco di quelle qualità mentali che sono oggetto di amore o stima e che formano una parte del merito che si riconosce ad una persona e dall'altra parte un catalogo di quelle qualità che sono oggetto di biasimo o di rimprovero e che tolgono qualche cosa al carattere della persona

[1] [(Ed. G-M, t) « Così, se noi qui affermassimo o negassimo *che tutte le qualità lodevoli della mente debbono considerarsi come virtù o come attributi morali*, molti penserebbero che noi siamo entrati in una delle più profonde speculazioni di etica, per quanto sia probabile che col tempo la maggior parte della disputa risulti del tutto verbale. Per evitare, quindi, ogni frivola sottigliezza ed ogni lite, per quanto è possibile, ci accontenteremo di osservare, *primo*, che, nella vita comune, i sentimenti di censura o di approvazione prodotti dalle qualità mentali di qualunque specie, sono molto simili; e, *secondo*, che tutti gli antichi moralisti (i migliori modelli), nel trattare di tali qualità, non pongono che piccola o nessuna differenza fra di esse ».

Questo passo sostituiva, nelle edizioni G-M, il testo che incomincia: « Fu per evitare dispute così inconsistenti ecc. » fino a: « nell'interna considerazione di virtù e doti, di vizi e difetti » (p. 332).]

che le possiede; aggiunsi alcune riflessioni intorno all'origine di questi sentimenti di lode o di biasimo. In tutti i casi, in cui poteva sorgere la minima esitazione, ho evitato i termini di *virtù* e *vizio*, giacché alcune di quelle qualità che io ho classificato fra gli oggetti di lode, vengono chiamate, in inglese, *doti* più che virtù; così alcune delle qualità che vengono biasimate o censurate sono spesso chiamate *difetti*, piuttosto che vizi. Ci si potrebbe ora, forse, aspettare che, prima di concludere questa ricerca morale, noi si separasse esattamente l'un campo dall'altro, indicando i precisi confini delle virtù e delle doti, come dei vizi e dei difetti e spiegando la ragione e l'origine di questa distinzione. Ma per esentarmi da tale compito che darebbe luogo, alla fine, soltanto ad una ricerca grammaticale, aggiungerò le quattro seguenti riflessioni che comprenderanno tutto quello che io intendo dire su quest'argomento.

In primo luogo, io non trovo che in inglese, o in una qualunque delle altre lingue moderne, siano esattamente fissati i confini fra le virtù e le doti, fra i vizi ed i difetti e che si possa dare una definizione precisa degli uni come contraddistinti dagli altri [2]. Se, per esempio, dicessimo che delle qualità oggetto di stima soltanto quelle volontarie hanno diritto al nome di virtù, raccoglieremmo tosto le qualità del coraggio, dell'equanimità, della pazienza, del dominio di sé insieme con molte altre che quasi tutti i linguaggi classificano sotto l'appellativo di virtù, sebbene dipendano poco o punto dalla nostra scelta. Se affermassimo che hanno diritto all'onorevole distinzione d'esser chiamate virtù soltanto le qualità che ci rendono idonei a svolgere la nostra parte nella società, dovremmo immediatamente accorgerci che queste sono in verità le qualità di maggior valore, e che vengono di solito

[2] [(Ed. N, t) « Così, se noi cercassimo un'esatta definizione o descrizione di quelle qualità mentali che sono denominate *virtù*, potremmo trovarci in qualche imbarazzo e vederci fin dall'inizio avviluppati in inestricabili difficoltà ».

Questo passo sostituiva, nella edizione N, il testo che incomincia: « Fu per evitare dispute così inconsistenti ecc. » (p. 329) fino a: « degli uni come contraddistinti dagli altri ».]

indicate come virtù *sociali*; ma ci dovremmo anche accorgere che questo stesso epiteto suppone che vi siano parimenti delle virtù di altra specie [3]. Se ci attenessimo alla distinzione fra doti *intellettuali* e *morali*, affermando che soltanto queste ultime sono reali e genuine virtù, in quanto esse soltanto conducono all'azione, troveremmo che molte di quelle qualità che di solito si chiamano virtù intellettive, come la prudenza, la penetrazione, il discernimento, il giudizio, hanno del pari un considerevole influsso sulla condotta. Si può adottare anche la distinzione fra il *cuore* e la *testa*; le qualità del cuore si possono definire così poiché nel loro immediato esplicarsi sono accompagnate dal provare un sentimento; e si potrebbero chiamare virtù genuine soltanto queste; ma l'attività, la frugalità, la temperanza, la segretezza, la perseveranza, e molte altre abitudini o capacità lodevoli, generalmente considerate come virtù, si esplicano senza alcun sentimento immediato nella persona che le possiede, la quale le conosce soltanto per mezzo dei loro effetti. C'è la fortuna, in mezzo a tutte queste apparenti perplessità, che la questione, essendo puramente verbale, non può essere di alcuna importanza. Un discorso morale, filosofico non ha bisogno di addentrarsi in tutti quei capricci del linguaggio, che sono così diversi in relazione ai diversi dialetti ed anche in relazione alle diverse epoche dello stesso dialetto [4]. Ma nell'insieme mi sembra che, per quanto si ri-

[3] [(Ed. N, n) « Pare a me che nel nostro linguaggio si sia sempre detto che ci sono virtù di molte diverse specie; ma quando si dice che un uomo è *virtuoso* o si indica un uomo di virtù, consideriamo principalmente le sue qualità sociali, che sono realmente le più preziose; esse sono chiamate le *virtù* per eccellenza ».]

[4] [(Ed. N, t) « Può accadere che, nel trattare di etica, noi si possa a volte ricordare delle qualità lodevoli che la lingua inglese non sempre classifica sotto l'appellativo di virtù; ma ciò avviene solo perché ci troviamo in difficoltà sul come tracciare l'esatta linea di distinzione fra l'una cosa e l'altra, oppure almeno perché consideriamo la questione come puramente grammaticale. Per giustificare quanto più pienamente quello che facciamo in questo caso, cercheremo di far apparire, *primo*, che nella vita comune i sentimenti di censura o di approvazione, prodotti da qualità mentali di qualunque specie, sono

conosca sempre che vi sono virtù di molti generi diversi, tuttavia, quando si chiama *virtuoso* un uomo, o lo si denomina uomo di virtù, noi consideriamo principalmente le sue qualità sociali, che sono, in verità, quelle che hanno maggior valore. È certo, nello stesso tempo, che qualche rilevante difetto nel coraggio, nella temperanza, nell'economia, nell'attività, nell'intelletto, nella dignità mentale, priverebbe anche una persona fornita di buone qualità naturali ed onesta dell'onorevole appellativo di virtuosa. Chi direbbe mai, se non ironicamente, che una tale persona è un uomo di grande virtù, anziché un egregio stupido?

Ma, *in secondo luogo*, non c'è da meravigliarsi che i linguaggi non siano molto precisi nel determinare i confini tra virtù e doti, tra vizi e difetti, giacché altrettanto scarsa è la distinzione che noi facciamo nell'interna considerazione di virtù e doti, di vizi e difetti. Sembra certo in verità che il *sentimento* della coscienza del proprio valore, l'esser soddisfatti di se stessi che deriva dalla riflessione che uno fa sulla propria condotta e sul proprio carattere; sembra certo, dico, che questo sentimento, il quale, sebbene sia il più comune di tutti gli altri, non ha un nome apposito nella nostra lingua [5], derivi dalle doti del coraggio e della capacità, dell'attività e della ingegnosità, tanto quanto da qualsiasi altra perfezione mentale. Chi, d'altra parte, non è profondamente mortificato quando riflette sulle proprie pazzie e sregolatezze e chi non prova un segreto rimorso o una segreta compunzione ogni qualvolta la memoria gli richiama qualche vi-

quasi simili; e, *secondo*, che tutti gli antichi moralisti (i migliori modelli), nel trattare di esse, pongono fra di esse o piccola o nessuna differenza ».

Questo passo sostituiva, nella edizione N, i periodi che vanno da: « Ma nell'insieme mi sembra che ecc. » (p. 331) fino a: « Sembra certo in verità che il sentimento ecc. ».]

[5] Il termine orgoglio viene preso di solito in un senso cattivo; ma questo sentimento sembra indifferente e può essere sia buono che cattivo, secondo che è bene o male fondato e in relazione alle altre circostanze che lo accompagnano. I francesi esprimono questo sentimento col termine *amour propre*; ma poiché essi collo stesso termine indicano tanto l'amore di sé quanto la vanità, ne deriva una grande confusione in Rochefoucauld ed in molti altri dei loro scrittori morali.

cenda trascorsa in cui egli si è comportato in modo stupido o villano? Non c'è tempo che possa cancellare le spietate riflessioni che uno fa sulla sciocchezza della propria condotta o sulle offese che la codardia e l'impudenza gli hanno procurato. Esse lo assillano anche nelle ore della solitudine, soffocano i suoi pensieri più elevati, e lo fanno apparire, anche a se stesso, nei colori più spregevoli ed odiosi che si possano immaginare.

Che cosa c'è inoltre che noi ci si preoccupi di nascondere agli altri più di questi grossolani errori, debolezze e volgarità, o che più temiamo di vederci rinfacciare con motteggi e con satire? Ed il principale oggetto della nostra vanità non sono forse il nostro coraggio o la nostra cultura, il nostro spirito o la nostra origine, la nostra eloquenza o il nostro tatto, il nostro gusto o le nostre abilità? Noi mettiamo in mostra queste qualità con cura, se non con ostentazione; e di solito mostriamo più ambizione di eccellere in queste qualità che nelle stesse virtù sociali, che sono, in realtà, di superiore rilievo. Il buon temperamento e l'onestà, specialmente quest'ultima, vengono considerati così indispensabili che, sebbene il massimo biasimo accompagni qualsiasi mancanza di queste doti, nessuna lode speciale s'attribuisce nei casi in cui esse siano normalmente possedute; tanto la cosa pare essenziale per la conservazione della società umana. Questa è la ragione, secondo me, per cui, sebbene spesso gli uomini esaltino tanto generosamente le qualità del loro cuore, sono riservati nel sottolineare le doti della loro testa: perché si rileva che le virtù della testa, in quanto si ritiene che siano più rare e fuori dell'ordinario, sono gli oggetti più consueti di orgoglio e di un alto concetto di sé; e quando uno si vanta di tali doti, esse producono un forte sospetto nei confronti dei rispettivi sentimenti.

È difficile dire se si offende il carattere d'una persona più col dirla un furfante o un codardo e se un ghiottone o un ubriacone bestiale non sia odioso e spregevole quanto un avaro egoista e meschino. Lasciatemi scegliere ed io preferirei avere, per la mia felicità e per mia propria soddisfazione, un cuore umano e amichevole, anziché possedere tutte

le altre virtù di Demostene e di Filippo unite insieme; ma di fronte al mondo preferirei passare per uno dotato di grande ingegno e di intrepido coraggio, e mi attenderei da ciò più forti manifestazioni di plauso e di ammirazione da parte di tutti. La figura che uno fa nella vita, l'accoglienza che incontra in società, la stima che quanti lo conoscono gli tributano: tutti questi vantaggi dipendono tanto dal suo buon senso e dal suo giudizio, quanto da ogni altra parte del suo carattere. Se un uomo avesse le migliori intenzioni del mondo, e fosse il più lontano possibile da ogni ingiustizia e da ogni violenza, non riuscirebbe mai a farsi prendere in molta considerazione senza almeno una porzione modesta di capacità e di intelligenza.

Su che cosa possiamo allora qui discutere? Se il discernimento ed il coraggio, la temperanza e l'attività, la saggezza e la conoscenza formano per unanime riconoscimento una parte considerevole del *merito* che si attribuisce ad *una persona*; se un uomo che possiede queste qualità è sia più soddisfatto di se stesso che più qualificato ad ottenere la benevolenza, la stima ed i buoni servigi degli altri, di quanto lo può essere uno che ne sia completamente privo; se, in breve, sono simili i *sentimenti* che derivano da queste qualità e quelli che derivano dalle virtù sociali; c'è forse qualche ragione per essere così estremamente scrupolosi intorno ad una *parola*, o per disputare se queste qualità meritino la denominazione di virtù? [6] Si potrebbe, in verità, pretendere che il sentimento di approvazione prodotto da queste perfe-

[6] [(Ed. G-M, n) « Pare a me che nel nostro linguaggio, il coraggio, la temperanza, la laboriosità, la frugalità ecc., seguendo il modo popolare di esprimersi, vengono chiamate *virtù*; ma quando si dice che un uomo è *virtuoso* o si indica un uomo di virtù, consideriamo principalmente le sue qualità sociali. È inutile, per un discorso morale filosofico, seguire tutti i capricci del linguaggio, che sono così variabili in dialetti diversi e in differenti età dello stesso dialetto. I *sentimenti* dell'uomo, essendo più uniformi, come anche più importanti, sono un più conveniente soggetto di speculazione; però allo stesso tempo possiamo osservare giustamente che dovunque si parla delle virtù sociali, lo si fa chiaramente giovandosi della distinzione implicita, per cui vi sono anche altre virtù di diversa natura ».]

zioni, oltre ad essere *inferiore,* sia anche in qualche cosa *differente* da quello che accompagna le virtù della giustizia e della umanità. Ma questa non sembra una ragione sufficiente per porle sotto classi e denominazioni interamente differenti. Il carattere di Cesare e quello di Catone, descritti da Sallustio, sono entrambi virtuosi, nel senso più stretto e delimitato della parola; ma lo sono in modo differente, né sono completamente gli stessi i sentimenti che ne derivano. L'uno produce amore, l'altro stima; l'uno è amabile, l'altro ispira rispetto; desidereremmo trovare l'un carattere in un amico; l'altro saremmo ambiziosi di possederlo noi. Allo stesso modo l'approvazione che accompagna la temperanza o l'attività o la frugalità, può essere in qualche cosa differente da quella che si tributa alle virtù sociali, senza farle di specie interamente diverse. Ed in verità possiamo osservare che queste doti, più che le altre virtù, non producono, tutte insieme, lo stesso genere di approvazione. Il buon discernimento e l'ingegno producono stima e considerazione; lo spirito e il buonumore eccitano amore ed affetto [7].

[7] Amore e stima sono press'a poco la stessa passione, e derivano da cause simili. Le qualità che producono entrambe queste passioni sono tali da produrre piacere. Ma quando questo piacere è severo e serio, o quando il suo oggetto è grande e fa una forte impressione o quando produce qualche grado di umiltà e di rispetto: in tutti questi casi, la passione che deriva dal piacere, si chiama più propriamente stima che amore. La benevolenza le accompagna entrambe ma è connessa con l'amore in un grado più eminente. Pare che ci sia anche una più forte mescolanza di orgoglio nel disprezzo che di umiltà nella stima; e la ragione non sarebbe difficile da indicare per uno che studiasse accuratamente le passioni. Tutte queste varie mescolanze e composizioni e modi di presentarsi dei sentimenti formano una materia molto interessante di speculazione, ma sono lontane dal nostro presente proposito. Per mezzo di questa ricerca, noi consideriamo sempre in generale quali qualità sono soggetto di lode o di biasimo, senza entrare in tutte le minute differenze di sentimento che esse eccitano. È evidente che ciò che è oggetto di disprezzo, non piace, così come ciò che è oggetto di odio. Ma queste scienze sono già troppo atte ad apparire astratte ai lettori comuni, anche con tutte le precauzioni che noi possiamo prendere per liberarle da speculazioni superflue per renderle accessibili ad ogni capacità.

I più, credo, daranno naturalmente il loro assenso, senza pensarci molto, alla definizione dell'elegante e giudizioso poeta: « La virtù (giacché il semplice buon temperamento è una sciocchezza) è discernimento e spirito con senso di umanità » [8].

Come può avanzar pretese alla nostra generosa assistenza o ai nostri buoni uffici colui che ha dissipato la sua ricchezza scialacquandola in spese di lusso, in vanità inutili, in progetti chimerici, in piaceri dissoluti e prodigandola in giochi d'azzardo? Questi vizi (infatti non abbiamo scrupolo a chiamarli tali) recano miseria senza compianto e disprezzo a chiunque vi si abbandona.

Acheo, principe saggio e prudente, cadde in un'insidia fatale che gli costò il trono e la vita, dopo aver usato ogni ragionevole precauzione per guardarsene. Per tale ragione, dice lo storico, egli è giustamente oggetto di rispetto e di compassione; i suoi traditori sono oggetto soltanto di odio e di disprezzo [9].

La fuga precipitosa e l'improvvida negligenza di Pompeo, all'inizio delle guerre civili, parvero a Cicerone errori grossolani così notori da far quasi svanire la sua amicizia per il grande uomo. « Allo stesso modo, egli dice, per cui la mancanza di decoro, di modestia o di discrezione nell'amata, le alienano il nostro affetto ». Infatti così si esprime, quando parla non da filosofo, ma da politico e da uomo di mondo, rivolgendosi all'amico Attico [10].

Ma lo stesso Cicerone, ad imitazione di tutti i moralisti dell'antichità, quando ragiona da filosofo, allarga molto le sue idee di virtù e comprende ogni qualità o dote lodevole dell'animo sotto questo onorevole appellativo. Questo [11] mi conduce alla *terza* riflessione che mi sono proposto di fare, cioè che i moralisti antichi, che sono i migliori modelli, non

[8] ARMSTRONG, *The Art of Preserving Health*, IV, 267-268. [John Armstrong (1709-1799) fu medico e poeta scozzese. Hume si riferisce al suo poema didascalico su *L'arte di preservare la salute*.]

[9] POLIBIO, VIII, 2, 8-9.

[10] *Epistolae*, IX, 10, 2.

[11] [Il periodo che segue fu aggiunto nell'edizione O.]

fanno distinzioni importanti fra le diverse specie di doti e di difetti dell'animo, ma li trattano egualmente sotto l'appellativo di virtù e di vizi e li fanno indiscriminatamente oggetto dei loro ragionamenti morali. La *prudenza* esposta nel *De officiis*[12] di Cicerone è quella sagacia che conduce alla scoperta della verità e che ci preserva dall'errore e dall'inganno. Ivi si discorre anche della *magnanimità*, della *temperanza* e della *modestia* in senso largo. E poiché questo eloquente moralista seguiva la divisione comunemente accolta delle quattro virtù cardinali, quelli che sono per noi i doveri sociali formano soltanto un gruppo, nella distribuzione generale di questa materia[13].

Basta soltanto scorrere i titoli dei capitoli dell'*Etica* di Aristotele per convincersi che egli pone il coraggio, la temperanza, la magnificenza, la magnanimità, la modestia, la pru-

[12] Lib. I, cap. 6.

[13] È degno d'esser citato il seguente passo di Cicerone, perché è più chiaro ed esprime il nostro intento meglio di qualunque altra cosa si possa immaginare e, in una disputa, che è principalmente verbale, deve, a causa del suo autore, recare un'autorità contro la quale non ci può essere appello: « Virtus autem, quae est per se ipsa laudabilis, et sine qua nihil laudari potest, tamen habet plures partes, quarum alia est alia ad laudationem aptior. Sunt enim aliae virtutes, quae videntur in moribus hominum, et quadam comitate ac beneficentia positae: aliae quae ingenii aliqua facultate, aut animi magnitudine ac robure. Nam clementia, iustitia, benignitas, fides, fortitudo in periculis communibus, iucunda est auditu in laudationibus. Omnes enim hae virtutes non tam ipsis, qui eas in se habent, quam generi hominum fructuosae putantur. Sapientia et magnitudo animi, qua omnes res humanae tenues et pro nihilo putantur, et in cogitando vis quaedam ingenii, et ipsa eloquentia admirationis habet non minus, iucunditatis minus. Ipsos enim magis videtur, quos laudamus, quam illos, apud quos laudamus, ornare ac tueri: sed tamen in laudando iungenda sunt etiam haec genera virtutum. Ferunt enim aures hominum, cum illa quae jucunda et grata, tum etiam illa, quae mirabilia sunt in virtute, laudari » (*De oratore*, lib. II, c. 84). Suppongo che, se Cicerone fosse vivo oggi, si troverebbe difficile costringere i suoi sentimenti morali con sistemi ristretti, o persuaderlo che nessuna qualità si dovrebbe riconoscere come *virtù*, o ammettere come parte del *merito che si attribuisce ad una persona*, solo quello che risultasse raccomandato dal *Whole Duty of Man*. [Questa nota fu aggiunta nell'edizione Q.]

denza, ed una risoluta franchezza fra le virtù, al pari della giustizia e dell'amicizia. Il *sopportare* e *l'astenersi*, cioè l'essere pazienti e continenti, parvero ad alcuni degli antichi un compendio sommario di tutta la morale.

Epitteto non ha quasi mai nominato il sentimento di umanità e di compassione e soltanto per mettere in guardia i suoi discepoli contro di esso. La virtù degli stoici sembra consistere principalmente in un temperamento fermo ed in un sano intelletto. Per lui, come per Salomone e per i moralisti orientali, stoltezza e saggezza equivalgono a vizio e a virtù.

Gli uomini ti loderanno, dice David [14], se tu tratterai bene te stesso. Odio l'uomo saggio, dice il poeta greco, che non è saggio con se stesso [15]. Plutarco non è più impedito da sistemi nella sua filosofia che nella sua storia. Quando paragona i grandi uomini di Grecia e di Roma, egli mette bene in opposizione tutti i loro difetti e tutti i loro pregi di qualsiasi genere e non tralascia nulla di rilevante che possa o sminuire o esaltare il loro carattere. I suoi discorsi morali contengono la stessa censura libera e naturale di uomini e di azioni.

Il carattere di Annibale, quale è descritto da Livio [16], viene giudicato unilaterale, ma gli attribuisce parecchie eminenti virtù. Non vi fu mai un talento, dice lo storico, più egualmente adatto per gli opposti uffici del comandare e dell'obbedire; ed era, perciò, difficile determinare se si rendeva *più caro* al generale o all'esercito. A nessuno Asdrubale affidava più volentieri la condotta d'un'impresa pericolosa; sotto la guida di nessun altro i soldati si mostravano più coraggiosi e sicuri. Grande ardimento nel far fronte al pericolo; grande prudenza nel bel mezzo di esso. Nessuna fatica po-

[14] *Salmo* 49.

[15] EURIPIDE: Μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός, fr. 111. [(Ed. G, n) « Incert. apud Lucianum, *Apologia pro mercede conductis* ». Anche l'edizione K reca, ma nel testo, questa citazione, che viene però corretta negli *Errata*; nella edizione G essa sta in luogo della citazione di Euripide.]

[16] Lib. XXI, cap. 4.

teva stancare il suo corpo o domare il suo animo. Caldo e freddo gli erano indifferenti; cercava il cibo e la bevanda per far fronte alle necessità della natura, non per soddisfare i voluttuosi appetiti. Era abituato indiscriminatamente a vegliare ed a riposare, di notte o di giorno. Queste grandi virtù erano bilanciate da grandi vizi: una crudeltà inumana, una perfidia più che *punica*, niente verità, niente fede, nessuna considerazione per giuramenti, promesse o per la religione.

Il carattere di Alessandro VI, come si trova indicato dal Guicciardini[17], è quasi simile, ma più equo; ed è una prova che anche i moderni, quando parlano naturalmente, tengono lo stesso linguaggio degli antichi. In questo papa, egli dice, c'era una capacità singolare ed un singolare discernimento; un'ammirevole prudenza, un meraviglioso talento nel persuadere ed in tutte le imprese di rilievo una diligenza ed una abilità incredibili. Ma queste *virtù* erano infinitamente superate dai suoi *vizi*; niente fede, niente religione, ma un'avarizia insaziabile, un'ambizione sconfinata, ed una crudeltà più che barbara.

Polibio[18], rimproverando Timeo per la sua parzialità contro Agatocle, di cui egli stesso riconosce che è il più crudele ed il più empio dei tiranni, dice: se si rifugiò a Siracusa, come afferma quello storico, abbandonando il fango, il fumo e la fatica della professione di vasaio che esercitava prima; se andando avanti da inizi così modesti, divenne in breve tempo padrone di tutta la Sicilia; e ridusse lo Stato cartaginese a gravissimo pericolo; e in fine morì in età avanzata ed in possesso della dignità regale; se fece ciò, non si deve ammettere che fu qualche cosa di prodigioso e di fuori del normale e che fu in possesso di grandi talenti e di grandi capacità per gli affari e per l'azione? Il suo storico, perciò, non avrebbe dovuto riferire soltanto ciò che tornava a suo rimprovero ed a sua infamia, ma anche ciò che avrebbe potuto ridondare a sua lode ed a suo onore.

In generale, possiamo osservare che la distinzione di vo-

[17] *Storia d'Italia*, I.
[18] Lib. XII, 15.

lontario o involontario era tenuta in poco conto dagli antichi nei loro ragionamenti morali, in cui essi trattavano spesso come molto incerta la questione *se la virtù si possa insegnare o no*[19]. Essi ritenevano giustamente che la codardia, la bassezza, la leggerezza, l'inquietudine, l'impazienza, la follia e molte altre qualità dell'animo potessero apparire ridicole e deformi, spregevoli ed odiose, sebbene fossero indipendenti dalla volontà. Né si potrebbe supporre, per tutti i tempi, che sia in potere d'ognuno conseguire ogni specie di bellezza mentale più che ogni specie di bellezza esteriore.

Cade qui la *quarta* riflessione che mi son proposto di fare, cioè di indicare la ragione per cui i filosofi moderni hanno spesso seguito nelle loro ricerche morali una direzione così differente da quella degli antichi. Negli ultimi tempi, tutte le specie di filosofia, specialmente l'etica, sono state in più stretta unione colla teologia di quanto lo siano mai state fra i pagani. E poiché quest'ultima scienza non ammette termini di composizione, ma piega tutte le branche del conoscere al suo scopo, senza tener molto conto dei fenomeni della natura, o degli obiettivi sentimenti dell'animo, perciò il ragionamento, e perfino il linguaggio, sono stati deviati dal loro corso naturale e ci si è sforzati di stabilire delle distinzioni laddove la differenza degli oggetti era, in certo modo, impercettibile. I filosofi[20] o piuttosto i teologi sotto la maschera di filosofi, trattando tutta la morale sulla stessa base delle leggi civili, che sono garantite dalle sanzioni di ricompensa e di punizione, furono necessariamente condotti a fare della circostanza di *volontario* o *involontario* il fondamento di tutta la loro teoria. Ognuno può adoperare i *termini* nel senso che più gli piace; ma, nel frattempo, si deve ammettere che ogni giorno noi facciamo esperienza dei *sentimenti* di bia-

[19] Vedi PLATONE, *Menone*; SENECA, *De otio sap.*, 31. Così pure ORAZIO: « Virtutem doctrina paret, naturane donet » (*Epist.*, lib. I, ep. 18, 100). ESCHINE socratico, *Dial.*, I. [La citazione di Eschine fu aggiunta nell'edizione O.]

[20] [(Ed. G-N, t) « Ma i filosofi moderni, trattando ecc. ». Queste parole sostituivano, nelle edizioni G-N, tutto quanto precede in questo capoverso.]

simo e di lode, i quali hanno oggetti al di là del campo della volontà o della scelta, e dei quali bisogna che noi, se non come moralisti, diamo qualche soddisfacente teoria e spiegazione.

Un difetto, una colpa, un vizio, un delitto: queste espressioni sembrano denotare gradi diversi di biasimo e di disapprovazione; e sono, tuttavia, tutte, in fondo, quasi della stessa specie e dello stesso genere. La spiegazione di una ci condurrà facilmente ad una giusta concezione delle altre [21]; ed è di maggiore importanza badare alle cose che alle parole. Che noi abbiamo un dovere verso noi stessi è ammesso anche dal sistema morale più volgare; e si deve perciò esaminare questo dovere, per vedere se esso ha qualche affinità con quello che dobbiamo alla società. È probabile che l'approvazione che accompagna l'osservanza di entrambi sia di natura simile e derivi da princìpi simili, qualunque sia il nome che possiamo dare all'una o all'altra di queste qualità.

[21] [Il resto del capoverso fino alla fine fu aggiunto nell'edizione N.]

UN DIALOGO

Il mio amico Palamedes, persona errabonda tanto nei suoi princìpi quanto nella sua dimora e che ha percorso, con gli studi e i viaggi, quasi tutte le regioni del mondo intellettuale e materiale, mi ha recentemente meravigliato raccontandomi di un popolo con cui, mi ha detto, ha trascorso una parte notevole della sua vita e che nel complesso ha trovato estremamente civile e intelligente.

Al mondo esiste un paese, mi ha detto, chiamato Fourli (non importa a quale longitudine o latitudine sia) i cui abitanti hanno in molte cose, e particolarmente in morale, un modo di pensare diametralmente opposto al nostro. Quando arrivai fra di loro mi accorsi che avrei dovuto sobbarcarmi una duplice fatica: in primo luogo, imparare il significato dei termini della loro lingua, e quindi apprendere il valore di quei termini, e la lode o il biasimo che vi si annettevano. Dopo che mi si era spiegata una parola e mi si era descritta la qualità che essa esprimeva, concludevo che quel certo epiteto doveva essere necessariamente il rimprovero più forte del mondo; e rimanevo invece di stucco quando mi accorgevo che esso veniva riferito in pubblico alla persona con cui si aveva la più intima amicizia. *Voi immaginate,* dissi un giorno a un conoscente, *che Changuis sia un vostro nemico mortale; io amo appianare i dissensi, e debbo perciò dirvi che l'ho udito parlare di voi nel modo più cortese.* Ma con mia grande sorpresa, quando andai a ripetere le parole di Changuis, sebbene le ricordassi e le avessi capite perfettamente, mi accorsi che venivano prese per il

più mortale affronto e che, senza alcuna mia colpa, avevo reso definitivamente irreparabile la rottura fra queste due persone.

Poiché, per mia fortuna, avevo acquistato fra questo popolo una buona posizione, fui immediatamente introdotto nella migliore società; e quando Alcheic espresse il desiderio che andassi ad abitare da lui, accettai subito il suo invito, sapendo che era stimato e da tutti considerato in Fourli come un uomo perfetto.

Una sera, per farmi divertire, mi invitò a tenergli compagnia durante una serenata che voleva fare a Gulki, di cui, mi disse, era estremamente innamorato; mi accorsi subito che i suoi gusti non erano affatto eccezionali, dal momento che incontrammo parecchi suoi rivali che erano venuti per lo stesso scopo. Naturalmente conclusi che questa sua amante [1] doveva essere una delle più belle donne della città, e già provavo un segreto desiderio di vederla e di conoscerla. Ma quando la luna cominciò a sorgere mi accorsi, con mia grande sorpresa, che ci trovavamo nell'università in cui Gulki studiava, e mi vergognai non poco per aver accompagnato il mio amico in una simile impresa.

In seguito appresi che la scelta di Alcheic, caduta appunto su Gulki, era ampiamente approvata da tutta la buona società della città: tutti anzi si aspettavano che, appagando la propria passione, egli rendesse a quel giovane gli stessi buoni uffici di cui era stato a sua volta debitore a Elcouf. Sembra che Alcheic fosse molto bello da giovane, e fosse stato corteggiato da molti amanti: ma egli concesse i suoi favori soltanto al saggio Elcouf, al quale si riteneva dovesse in gran parte i meravigliosi progressi che aveva realizzato in filosofia e virtù.

Mi sorprese poi il fatto che la moglie di Alcheic (che, fra l'altro, era anche sua sorella) non si scandalizzasse affatto di questo tipo di infedeltà.

Proprio nello stesso periodo scopersi (né si cercava di tenerlo segreto a me o agli altri) che Alcheic era un assas-

[1] [Nelle edizioni G e K si leggeva: « questa sua fiamma ».]

sino e un parricida; aveva inoltre ucciso una persona innocente, un suo parente strettissimo, che tutti i vincoli della natura e dell'umanità lo obbligavano a proteggere e a difendere. Quando gli chiesi, con tutta la cautela e la deferenza immaginabili, quale fosse stato il motivo di questa azione, mi rispose tranquillamente che allora non godeva dell'agiatezza attuale, e che aveva agito così per consiglio di tutti i suoi amici.

Siccome avevo tanto udito celebrare la virtù di Alcheic, finsi di unirmi anch'io al coro generale di lodi, e chiesi soltanto che, per soddisfare la mia curiosità di straniero, mi si dicesse quale di tutte le sue nobili azioni fosse la più lodata; appresi subito, così, che le opinioni di tutti davano concordemente la preferenza all'assassinio di Usbek. Questo Usbek era stato fino all'ultimo momento un intimo amico di Alcheic, che aveva dei grandissimi obblighi di gratitudine nei suoi confronti; Usbek, una volta, gli aveva addirittura salvato la vita, e nel testamento che si trovò dopo l'assassinio lo lasciò erede di una considerevole parte delle sue fortune. Alcheic, a quanto pare, cospirò con altri venti o trenta uomini, per lo più anche amici di Usbek; tutti insieme piombarono su quell'infelice quando meno se lo aspettava, e lo straziarono con centinaia di ferite: questa fu la ricompensa che gli dettero per tutti i favori e i benefici passati. Usbek, dissero allora tutti, aveva molte ottime qualità; anche i suoi vizi erano luminosi, magnanimi e generosi: ma con questa azione Alcheic si innalza molto al di sopra di Usbek agli occhi di tutti i giudici di vaglia, come forse uno degli uomini più nobili che si sia mai visto sotto la luce del sole.

Un altro aspetto del comportamento di Alcheic che trovai anche molto lodato, era la sua condotta verso Calish cui era legato da un comune progetto o impresa di una certa importanza. Calish, che era un uomo irascibile, un giorno bastonò Alcheic di santa ragione; questi si prese la bastonatura con molta pazienza, aspettò che a Calish tornasse il buon umore e mantenne buoni rapporti con lui; in questo modo riuscì a mandare in porto l'affare che

avevano in comune e si guadagnò per sempre una perenne stima per il suo notevole sangue freddo e la sua moderazione.

Da un mio corrispondente di Fourli ho ricevuto ultimamente una lettera da cui ho appreso che, dopo la mia partenza, le condizioni di salute di Alcheic erano diventate molto cattive: allora questi si era impiccato ed era morto, rimpianto e lodato da tutti i suoi concittadini. Una vita tanto virtuosa e nobile, dicono tutti i fourliani, non poteva esser meglio coronata che da una fine così nobile; e Alcheic ha dimostrato così, come con tutte le altre sue azioni, quale fosse il principio costante di tutta la sua vita, principio di cui si vantò fin quasi all'ultimo istante: cioè che un uomo saggio è ben poco inferiore al gran dio Vitzli, che è il nome della divinità suprema dei fourliani.

Le convinzioni di questo popolo riguardo alle buone maniere e alla socievolezza, continuò Palamedes, non sono meno straordinarie di quelle sulla morale. Una volta, per farmi divertire, il mio amico Alcheic dette una festa invitando tutti gli ingegni e i filosofi più illustri di Fourli: e ognuno di noi si portò da mangiare nel luogo in cui ci riunimmo. Mi accorsi che un convitato ne aveva meno degli altri, e gli offrii una parte del pollo arrosto che costituiva la mia pietanza. Dovetti allora constatare come tutti gli invitati, compreso lui, sorridessero della mia ingenuità. Mi fu detto che in una occasione Alcheic si preoccupò tanto di quelli della sua comitiva, che li costrinse a dividersi equamente il cibo ricorrendo a un espediente: persuase i *peggio* provvisti a offrire il loro pranzo ai convitati, dopo di che gli altri, che avevano portato dei cibi molto più gustosi, si vergognarono di non fare altrettanto. La cosa fu considerata come un avvenimento tanto straordinario che in seguito fu riportato, come appresi, nella storia della vita di Alcheic scritta da uno dei più grandi geni di Fourli.

Vi prego di dirmi, Palamedes, dissi io, se quando eravate a Fourli imparaste anche l'arte di prendere in giro i vostri amici raccontando storie stravaganti per poi ridere di loro se vi credevano. Vi assicuro, mi rispose, che se

fossi stato disposto ad imparare una simile lezione non ci sarebbe stato nel mondo un posto più adatto. Il mio amico, di cui vi ho già tanto parlato, dalla mattina alla sera non faceva altro che schernire, beffare e canzonare; e non si riusciva mai a capire quando parlava per scherzo o sul serio. Ma voi penserete, ora, che il mio racconto sia poco verosimile e che io abbia usato, o piuttosto abusato, dei privilegi di un viaggiatore. Non ho dubbi, dissi io, che voi abbiate scherzato: dei costumi così barbari e selvaggi non solo sono incompatibili con un popolo civile e intelligente quale asserite che era quello, ma sono scarsamente compatibili con la stessa natura umana. Essi superano tutto quel che abbiamo mai letto sui mingreliani e i topinamboi.

Attento, gridò Palamedes, attento! Non vi rendete conto che state bestemmiando e che ingiuriate così il popolo che più amate: e cioè i greci, e soprattutto gli ateniesi, che io nascondevo sotto tutti quei nomi bizzarri che ho usato. Se riflettete attentamente, non c'è un solo tratto del personaggio da me descrittovi che non potesse trovarsi nell'ateniese più stimato senza peraltro offuscarne minimamente il carattere. Gli amori dei greci, i loro matrimoni [2], la loro capacità di abbandonare i propri figli non possono non venirvi subito alla mente. La morte di Usbek, inoltre, corrisponde esattamente a quella di Cesare.

Tuttavia, dissi interrompendolo, vi siete dimenticato di aggiungere un particolare: che Usbek era un usurpatore.

Non l'ho citato, mi rispose, temendo che scopriste quale parallelo avevo in mente. Ma aggiungiamo pure questa circostanza: non dobbiamo farci scrupolo di chiamare Bruto e Cassio ingrati traditori e assassini, in conformità alle nostre convinzioni morali; e questo anche se sappiamo benissimo che essi rappresentano forse gli uomini più nobili di tutta l'antichità, tanto che gli ateniesi eressero loro

[2] Le leggi di Atene permettevano a un uomo di sposare la sorella, figlia dello stesso padre. Le leggi di Solone proibivano la pederastia agli schiavi, come un atto di troppo alta dignità per gente di così basso stato.

delle statue, e le posero accanto a quelle di Armodio e Aristogitone, i liberatori di Atene. Ma se voi credete che la circostanza suddetta sia tanto importante da giustificare questi patrioti, io la compenserò con un'altra, neanch'essa ricordata prima, che aggraverà in egual misura il loro delitto. Pochi giorni prima di dare esecuzione al loro piano fatale, tutti avevano prestato giuramento di fedeltà a Cesare; e dichiarando di considerare per sempre sacra la sua persona, toccarono l'altare con quelle stesse mani che avevano già armato per ucciderla [3].

Non c'è bisogno che vi rammenti la storia tanto famosa e lodata di Temistocle, e della sua pazienza verso Euribiade lo spartano, suo comandante, che. animatosi nella discussione durante un consiglio di guerra, alzò su di lui il bastone (che era come se l'avesse bastonato); *Colpisci!*, gridò l'ateniese, *colpisci, ma ascoltami!*

Voi siete un uomo troppo colto per non individuare Socrate e il suo circolo ateniese nella mia ultima storia: e osserverete certamente che il racconto è copiato esattamente da Senofonte, cambiando soltanto i nomi [4]. E credo di aver fatto vedere abbastanza bene che un ateniese di alto merito poteva anche essere un uomo tale da passare oggi per incestuoso, parricida, assassino, ingrato, traditore spergiuro, e per altro ancora di troppo abominevole per essere nominato; senza parlare, poi, della sua rozzezza e dei suoi pessimi modi. Tale essendo stata la sua vita, la sua morte poteva poi adeguarlesi perfettamente: poteva completare il quadro con un atto disperato di suicidio, e morire con le più assurde bestemmie sulle labbra. Malgrado tutto ciò, delle statue, se non degli altari, potevano essere erette in sua memoria; e magari si potevano comporre poesie e orazioni in sua lode, e intere sètte potevano andare orgogliose di portare il suo nome, continuando ciecamente nella loro ammirazione per lui fino alla più lontana poste-

[3] APPIANO, *Bellum civili*, lib. II, 106. SVETONIO, *De vita Caesarum*, 84.

[4] *Memorabilia Socratis*, lib. III, 14, 1.

rità: mentre se tra questi posteri nascesse un uomo simile, tutti lo guarderebbero giustamente con orrore ed esecrazione.

Mi sarei già dovuto accorgere, replicai, del vostro artificio. Sembra proprio che vi divertiate con argomentazioni del genere; e siete davvero l'unica persona che abbia mai conosciuto a non ammirare enormemente gli antichi, pur conoscendoli a fondo. Ma invece di attaccare la loro filosofia, la loro eloquenza, o la loro poesia, che sono gli argomenti più comuni delle nostre discussioni, voi mettete ora sotto accusa, a quanto pare, la loro morale: li accusate cioè di ignoranza in una scienza che è l'unica, a mio parere, in cui non sono stati sorpassati dai moderni. La geometria, la fisica, l'astronomia, l'anatomia, la botanica, la geografia, l'arte nautica: in tutte possiamo a ragione dichiararci superiori; ma cosa possiamo contrapporre ai loro moralisti? Il vostro modo di rappresentare le cose è sbagliato; non avete alcuna comprensione per i modi e i costumi delle diverse epoche. Vorreste forse processare un greco o un romano in base alle leggi inglesi? Bisogna prima che si difenda in base ai propri princìpi: poi si potrà giudicarlo.

Non esistono dei modi di agire tanto innocenti e ragionevoli, da non poter diventare odiosi o ridicoli se misurati con criteri ignoti a coloro che agivano: soprattutto, poi, se usate un po' gli artifici dell'eloquenza aggravando alcune circostanze e attenuandone altre, come meglio conviene allo scopo del vostro discorso. Tutti questi artifici si possono facilmente ritorcere contro di voi. Potrei ad esempio andare a dire agli ateniesi che è esistito un popolo presso cui era in gran voga e molto stimato l'adulterio, per così dire, sia attivo sia passivo; ogni uomo istruito sceglieva per amante una donna sposata, magari la moglie di un suo amico o di un suo compagno, e si gloriava di queste infami conquiste come un pugile o un lottatore che avesse vinto ripetutamente ai giochi olimpici; un popolo in cui ogni uomo andava, inoltre, orgoglioso della propria remissività e arrendevolezza per quel che riguarda la moglie,

ed era felice di farsi degli amici o di guadagnare qualcosa permettendole di prostituire le sue grazie, o addirittura le dava piena libertà anche senza alcun motivo del genere: che opinione avrebbero gli ateniesi, vi chiedo, di questo popolo, loro che citavano il crimine dell'adulterio soltanto sullo stesso piano del ladrocinio e dell'avvelenamento? E cosa dovrebbero ammirare di più: l'infamia o la meschinità di questa condotta?

Se poi aggiungessi che questo popolo era così fiero della sua schiavitù e sottomissione quanto gli ateniesi lo erano della loro libertà, sì che se uno era perseguitato, ridotto in miseria e in povertà, insultato o imprigionato dal tiranno, riteneva pur sempre che il suo più alto merito fosse quello di amare questo tiranno, servirlo, obbedirgli, o addirittura di morire per procurargli una sia pur minima gloria e soddisfazione: questi nobili greci mi chiederebbero probabilmente se io parli di una società umana o piuttosto di una qualche specie inferiore e abbietta.

Allora potrei informare il mio uditorio di ateniesi che questo popolo non manca tuttavia di spirito e di coraggio. Se infatti una persona qualsiasi, direi loro, anche un amico intimo, se ne uscisse durante una riunione di amici in uno di quei motteggi simili a quelli che ogni giorno di fronte a tutta la città si elargiscono i vostri generali e i vostri demagoghi, non potrebbe mai essere perdonato; per vendetta, lo si costringerebbe subito, anzi, a passarli a fil di spada o restare ucciso. E se una persona completamente estranea li pregasse di sgozzare il loro più caro amico mettendo a repentaglio la vita, obbedirebbero immediatamente e si riterrebbero obbligatissimi e onoratissimi di una simile commissione. Questi sono i loro princìpi d'onore e questa è la morale più apprezzata.

Ma sebbene siano tanto pronti a sfoderare la spada contro gli amici e i concittadini, non c'è disgrazia, infamia, dolore o povertà che possa spingere questi uomini a rivolgerne la punta contro il proprio petto. Un uomo di rango si adatterà a fare il rematore nelle galee, mendicherà il proprio pane, languirà in prigione, soffrirà qualsiasi tor-

tura, ma preserverà la sua miserabile vita. Invece di sfuggire ai suoi nemici con un generoso disprezzo della morte, riceverà piuttosto da essi una morte infame aggravata dai loro insulti di trionfatori e dai più atroci tormenti.

Inoltre, continuerei, è un uso comune fra queste genti, erigere prigioni in cui vengono accuratamente studiate e praticate tutte le arti per torturare e tormentare gli infelici prigionieri. Ed è comune vedere un padre che rinchiuda volontariamente in queste prigioni diversi suoi figli perché un altro figlio, che pur ritiene di meriti non certo superiori ma addirittura inferiori rispetto agli altri, possa godersi tutta la fortuna paterna e abbandonarsi a ogni sorta di voluttà e di piaceri. E secondo loro, non c'è niente di più virtuoso di questa barbara parzialità.

Ma la cosa più strana di questo popolo bizzarro, direi agli ateniesi, è che quel gioco che voi fate durante i Saturnali [5], per cui gli schiavi vengono serviti dai loro padroni, loro lo continuano in tutta serietà per tutto l'anno e per tutta la loro vita, accompagnato per giunta da alcune circostanze che ne aumentano ancora di più l'assurdità e il ridicolo. Il vostro gioco si limita a elevare per pochi giorni coloro che la fortuna ha abbattuto e che, con uno dei suoi scherzi, potrebbe realmente elevare per sempre al di sopra di voi: il popolo di cui parlo esalta invece con tutta serietà quelle persone che la natura gli rende soggette e la cui inferiorità e debolezza sono assolutamente incurabili. Le donne, anche se prive di qualsiasi virtù, sono le loro padrone e le loro sovrane: le onorano, le lodano, le magnificano; a loro riservano la massima deferenza e il più alto rispetto; e dovunque, in qualsiasi momento, la superiorità delle donne viene riconosciuta e accettata prontamente da parte di chiunque abbia la minima pretesa di essere istruito e ben educato. Nessun delitto sarebbe così universalmente detestato come un'infrazione a questa regola.

[5] I greci celebravano, come i romani, le feste di Saturno o Crono. Vedi LUCIANO, *Epist. Saturn.*

Non c'è bisogno che continuiate, replicò Palamedes; non mi è difficile indovinare qual è il popolo cui vi riferite. I tratti con cui lo avete dipinto sono abbastanza esatti; dovete riconoscere che difficilmente si può trovare un popolo, sia fra gli antichi che fra i moderni, il cui carattere nazionale sia nel complesso meno soggetto a eccezioni. Ma vi ringrazio per avermi aiutato a sostenere la mia tesi: non avevo alcuna intenzione di esaltare i moderni a spese degli antichi. Volevo soltanto illustrare l'incertezza di tutti i giudizi sui caratteri, e convincervi che la moda, la voga, la abitudine e la legge sono il fondamento principale di tutte le convinzioni morali. Se mai c'è stato un popolo civile e intelligente, gli ateniesi certamente lo furono; e tuttavia i loro uomini di valore sarebbero oggi guardati con orrore ed esecrazione. Anche i francesi, senza dubbio, sono un popolo molto civile e intelligente; e tuttavia i loro uomini di valore sarebbero, fra gli ateniesi, oggetto del disprezzo e del ridicolo maggiori, e magari anche di odio. Ciò che poi rende la cosa ancor più straordinaria è che questi due popoli, secondo l'opinione comune, dovrebbero avere, più di ogni altro popolo sia nei tempi antichi che nei moderni, i caratteri nazionali più simili tra loro; mentre, infatti, gli inglesi si lusingano di rassomigliare ai romani, i loro vicini del continente si mettono sullo stesso piano dei raffinati greci. Quale enorme differenza allora si dovrà riscontrare fra le opinioni morali dei popoli civili e quelle dei barbari, o di quei popoli i cui caratteri nazionali hanno ben poco in comune! Come potremo pretendere di stabilire un criterio per giudizi di questa natura?

Guardiamo la questione da un punto di vista un po' più elevato, risposi io, ed esaminiamo i primi princìpi di biasimo o di disapprovazione stabiliti dai popoli. Il Reno scorre verso nord, il Rodano a sud, eppure sgorgano entrambi dalla *stessa* montagna e sono spinti nelle rispettive direzioni opposte dallo *stesso* principio di gravità. Il differente pendio del terreno su cui scorrono provoca tutte le diversità nel loro corso.

In quanti aspetti si rassomiglieranno certamente un ate-

niese e un francese di valore? Buon senso, erudizione, arguzia, eloquenza, umanità, fedeltà, veracità, giustizia, coraggio, temperanza, costanza, dignità d'animo: son tutte cose che avete omesso, per insistere soltanto su quei punti in cui, per caso, gli uomini possono differire. Benissimo: son pronto ad aderire al vostro punto di vista, e mi sforzerò di spiegare queste differenze, partendo dai princìpi morali più universali e consolidati.

Non mi darò la pena, quindi, di esaminare più accuratamente gli amori dei greci; osserverò soltanto che, per quanto biasimevoli, essi nascevano da una causa innocentissima: e cioè la frequenza con cui quel popolo si dedicava a esercizi ginnici; inoltre, quegli amori erano raccomandati, pur se assurdamente, come fonte di amicizia, simpatia, attaccamento e fedeltà reciproci [6], qualità stimate da tutti i popoli in tutti i tempi.

Il matrimonio fra fratellastri o sorellastre non mi sembra costituire una grande difficoltà. L'amore fra parenti prossimi è contrario alla ragione e all'utilità pubblica; ma difficilmente la ragione naturale potrà determinare il punto preciso in cui ci dobbiamo fermare, che quindi è oggetto più che appropriato delle leggi e delle consuetudini cittadine. Se gli ateniesi andarono un po' troppo oltre in un verso, il diritto canonico ha certo spinto enormemente le cose verso l'estremo opposto [7].

Se aveste chiesto a un padre ateniese perché avesse tolto al proprio figlio quella vita che gli aveva appena dato, avrebbe risposto: L'ho fatto perché lo amo, e perché quella povertà che egli dovrebbe ereditare da me la considero un male peggiore della morte, che non può né temere, né sentire, né patire [8].

Come si potrà riconquistare dalle mani di un usurpatore o di un tiranno la libertà pubblica, il più pregevole di tutti

[6] PLATONE, *Symposium*, p. 182 dell'ed. Ser.

[7] Vedi la *Ricerca* [*sui princìpi della morale*], sez. IV, *La società politica.*

[8] PLUTARCO, *De amore prolis, sub fine.*

i beni, se il suo potere lo protegge dalla ribellione pubblica e i nostri scrupoli dalla vendetta privata? Riconoscerete che il suo delitto, secondo la legge, è un delitto capitale: e dovrà allora garantirgli piena sicurezza proprio ciò che costituisce la più alta aggravante di questo delitto, e cioè il fatto che egli ponga se stesso al di sopra della legge? Non potrete rispondermi che indicandomi i grandi inconvenienti dell'assassinio: se qualcuno avesse dimostrato chiaramente agli antichi tali inconvenienti, avrebbe senza dubbio modificato le loro opinioni al riguardo.

E ancora, per passare al quadro che vi ho tracciato delle usanze moderne, riconosco che è quasi altrettanto difficile giustificare la galanteria dei francesi che quella dei greci; solo che la prima è molto più naturale e piacevole della seconda. Ma i nostri vicini, a quanto pare, hanno deciso di sacrificare alcuni dei piaceri domestici a quelli della libertà e mancanza di vincoli nei rapporti umani a una fedeltà e a una costanza rigorose. Entrambi questi fini sono buoni, ed è abbastanza difficile conciliarli; non dobbiamo quindi stupirci se i costumi dei popoli tendono una volta troppo da una parte, e un'altra volta dall'altra.

Il rispetto più assoluto delle leggi del proprio paese è riconosciuto dovunque come una virtù capitale; e quando un popolo non ha la fortuna di avere un corpo di legislatori ma dipende da un solo uomo, la più stretta fedeltà è, in tal caso, il più vero patriottismo.

Senza dubbio non c'è cosa più assurda e barbara dell'usanza del duello; ma chi la giustifica dirà che essa suscita una buona educazione e buone maniere. E, come si può osservare, uno spadaccino si valuta sempre secondo il suo coraggio, il suo senso dell'onore, la sua fedeltà e la sua amicizia: qualità che in lui prendono una direzione davvero strana, ma che da che mondo è mondo sono state sempre apprezzate da tutti.

Gli dei hanno proibito il suicidio? Un ateniese riconoscerà che lo si deve proibire. La divinità l'ha permesso? Un francese sosterrà che la morte è preferibile al dolore e all'infamia.

Vedete allora, continuai, che i princìpi in base ai quali gli uomini ragionano in campo morale sono sempre gli stessi, pur se le conclusioni che ne derivano sono spesso diverse. Non tocca al moralista dimostrare che tutti ragionano meglio in questioni morali che in qualsiasi altro campo. Basta che i princìpi primi di disapprovazione e di biasimo siano uniformi, e che le conclusioni erronee si possano correggere con più solidi ragionamenti e con una maggiore esperienza. Benché molti secoli siano passati dalla caduta della Grecia e di Roma, benché si siano verificati notevoli mutamenti nella religione, nelle lingue, nelle leggi e nei costumi, nessuna di queste rivoluzioni ha mai prodotto tuttavia innovazioni di qualche entità nelle fondamentali convinzioni morali, più di quanto abbiano fatto in quelle sulla bellezza esteriore. Forse qualche minima differenza si può riscontrare in entrambi i campi. Orazio[9] celebra la fronte bassa e Anacreonte[10] le sopracciglia unite: ma l'Apollo e la Venere dell'antichità sono però ancora i nostri modelli di bellezza maschile e femminile, così come il carattere di Scipione continua a essere il nostro criterio per tributare gloria a un eroe, e quello di Cornelia per rendere onore a una matrona.

Sembra dunque che una qualità non sia mai stata raccomandata da nessuno come virtù o dote morale, se non in quanto *utile* o *piacevole* alla *persona stessa* che la possiede o agli *altri*. Quale altra ragione si può mai dare per la lode o l'approvazione? E che senso avrebbe esaltare un carattere o un'azione *buoni*, se allo stesso tempo si ammettesse che non sono *buoni a niente*? Tutte le differenze in campo morale, quindi, si possono ridurre a quest'unico fondamento generale, e si possono spiegare con i diversi punti di vista che gli uomini hanno sulle suddette caratteristiche.

Talvolta i giudizi degli uomini sull'utilità di una certa abitudine o di una certa azione sono diversi; talvolta, an-

[9] *Epistolae*, lib. I, epist. 7, 26. Anche lib. I, ode 33, 5.

[10] Ode 28. Petronio (cap. 126) unisce entrambe queste circostanze come fonti di bellezza.

che le particolari circostanze di fatto rendono una certa qualità morale più utile delle altre, e le conferiscono una speciale preferenza.

Non c'è da stupirsi se, in un periodo di guerre e di disordini, le virtù militari sono esaltate più di quelle pacifiche e richiamano di più l'ammirazione e l'attenzione degli uomini. « È estremamente facile — dice Tullio [11] — vedere i cimbri, i celtiberi e altri barbari, che pur sopportano con inflessibile costanza tutte le fatiche e i pericoli del campo di battaglia, perdersi immediatamente d'animo per le sofferenze e i pericoli di una lieve indisposizione: mentre, al contrario, i greci sopportano pazientemente il lento avvicinarsi della morte, armata di malattie e infermità, ma fuggono impauriti la sua presenza quando li attacca violentemente con spade e scimitarre ». Tanto diversa è anche la stessa virtù del coraggio a seconda che si tratti di un popolo guerriero o pacifico! E in realtà possiamo osservare che, siccome la differenza fra guerra e pace è la più grande differenza che possa sorgere fra i popoli e le società umane, essa produce anche le più grandi diversità nelle opinioni morali e differenzia enormemente le nostre idee di virtù e di merito personale.

Talvolta, inoltre, la magnanimità, la grandezza d'animo, il disprezzo della schiavitù, un rigore e un'integrità inflessibili possono essere più conformi alle circostanze di una certa epoca che a quelle di un'altra, e avere quindi un'influenza più salutare tanto sugli affari pubblici quanto sulla sicurezza e il progresso dei singoli uomini. La nostra idea di merito, quindi, muterà anch'essa un po' insieme a questi mutamenti; e Labeone, forse, sarà biasimato per quelle stesse qualità che guadagnarono a Catone le più alte lodi.

Un certo grado di lusso può essere rovinoso e pernicioso per uno svizzero, mentre non fa che promuovere le arti e incoraggiare l'operosità in un francese o in un inglese. Non dobbiamo quindi aspettarci di trovare a Berna né le stesse

[11] CICERONE, *Tusculanae quaestiones*, lib. II, 27.

opinioni né le stesse leggi che prevalgono a Londra o a Parigi.

Anche i differenti costumi, oltre ai diversi gradi di utilità, hanno una certa influenza; dando alla mente un'inclinazione iniziale, possono produrre una maggiore propensione per le qualità utili o per quelle piacevoli, per quelle che riguardano l'io o anche la società. Queste quattro fonti del sentimento morale sussistono sempre; ma dei particolari casi fortuiti possono far sì che una di esse, in un certo momento, sia molto più feconda e abbondante che in un altro.

I costumi di certi popoli precludono alle donne qualsiasi sorta di vita sociale; quelli di altri ne fanno una parte così essenziale della società e della conversazione che, tranne quando si trattino gli affari, si considera il sesso maschile quasi del tutto incapace, da solo, di intrattenere una conversazione. E poiché questa differenza è la più importante che si possa riscontrare nella vita privata, dovrà anche produrre le più grandi divergenze nei nostri sentimenti morali.

Di tutti i popoli del mondo in cui non era ammessa la poligamia, sembra che i greci siano stati i più riservati nelle loro relazioni con il bel sesso, cui imposero le più rigide leggi di modestia e di pudore. Ne abbiamo un esempio probante in un'orazione di Lisia[12]. Una vedova, ingiuriata, rovinata, distrutta, riunisce alcuni degli amici più intimi e dei parenti più stretti; e sebbene non fosse mai stata abituata a parlare in presenza di uomini, dice l'oratore, le penose circostanze la costrinsero a esporre loro i propri casi. A quanto pare, il fatto stesso di aprir bocca di fronte a tale compagnia esigeva delle scuse.

Quando Demostene intentò causa ai suoi tutori perché gli restituissero il suo patrimonio, dovette dimostrare nel corso del processo che il matrimonio della sorella di Afobo con Onetore era del tutto fraudolento e che, nonostante questo preteso matrimonio, lei aveva vissuto per più di due anni ad Atene con suo fratello, dopo aver divorziato dal

[12] *Orationes*, 32, 898.

primo marito. La cosa straordinaria è che, sebbene si trattasse di persone fra le più ricche e illustri della città, l'oratore non ebbe altro modo di provare questo fatto se non chiamando a deporre le schiave di lei, e con la testimonianza di un medico che l'aveva visitata in casa del fratello durante una malattia [13]. Così riservati erano i costumi dei greci.

Possiamo essere sicuri che un'estrema purezza di costumi fosse la conseguenza di questa riservatezza. Vediamo infatti che, a parte le storie leggendarie di un'Elena e di una Clitennestra, nella storia greca non ci sono esempi di eventi provocati da intrighi di donne. Nella nostra epoca, al contrario, e specialmente nella nazione che è nostra vicina, le donne entrano in tutti gli affari e le questioni della Chiesa e dello Stato: e nessuno può mai sperare di aver successo se non si preoccupa di entrare nelle loro buone grazie. Enrico III compromise la propria corona e perse la vita per essersi attirato l'odio delle donne non meno che per la sua indulgenza nei confronti dell'eresia.

È inutile nasconderlo: le conseguenze di rapporti molto liberi fra i sessi e di una loro continua vita in comune saranno spesso intrighi e tresche. Se quel che vogliamo veramente raggiungere sono le qualità *piacevoli* dobbiamo in qualche modo sacrificare quelle *utili*; non possiamo pretendere di ottenere insieme tutti i vantaggi. Gli esempi di licenziosità, moltiplicandosi di giorno in giorno, affievoliranno la vergogna dell'un sesso mentre all'altro insegneranno, a poco a poco, ad adottare la famosa massima di La Fontaine sull'infedeltà delle donne: *quando è nota, non è che piccola cosa; quando è ignota, non è nulla* [14].

Alcuni sono inclini a pensare che la via migliore per appianare tutte le differenze e per mantenere il giusto mezzo fra le qualità *piacevoli* e quelle *utili* delle donne, sia quella di vivere con loro come i romani e gli inglesi (infatti i costumi di questi due popoli sembrano simili sotto questo

[13] *In Onetorem*, 873-4.

[14] Quand on le sait, c'est peu de chose;
Quand on l'ignore, ce n'est rien.

aspetto)[15]: e cioè, senza galanteria[16] e senza gelosia. Per la stessa ragione i costumi degli spagnoli e degli italiani dello scorso secolo (oggi sono infatti molto diversi) saranno i peggiori di tutti, in quanto favoriscono sia la galanteria sia la gelosia.

Né i diversi costumi dei popoli in questo campo influiranno solo sul sesso femminile; anche l'idea di merito personale del sesso maschile dovrà in qualche modo cambiare, se non altro per quanto riguarda la conversazione, il tatto e il senso dell'umorismo. Il popolo in cui gli uomini vivono molto appartati approverà naturalmente di più la prudenza, l'altro la gaiezza. Presso gli uni la semplicità dei modi godrà la massima stima; presso gli altri la raffinatezza. Gli uni si distingueranno per il loro buon senso e il loro discernimento; gli altri, per la finezza dei gusti. L'eloquenza degli uni farà il massimo sfoggio di sé nel senato; quella degli altri nel teatro.

Questi, dico, sono gli effetti *naturali* di simili costumi; dobbiamo infatti ammettere che il caso ha una grande influenza sul comportamento dei popoli, e che nelle società umane si verificano molti eventi non spiegabili con delle regole generali. Chi avrebbe potuto immaginare che i romani, pur abituati a vivere in grande libertà con le loro donne, sarebbero stati del tutto indifferenti alla musica e avrebbero considerato la danza come una cosa abominevole, mentre i greci, che quasi non vedevano donne se non quelle della propria casa, suonavano, cantavano e danzavano continuamente?

[15] Durante l'età imperiale sembra che i romani si siano dati agli intrighi amorosi e alla galanteria più di quanto non facciano oggi gli inglesi; le donne di una certa condizione cercavano, per conservarsi i propri amanti, di imporre un appellativo di biasimo su coloro che si davano ad amori volgari o da postribolo. Venivano chiamati *ancillarioli*. Vedi SENECA, *De beneficiis*, lib. I, cap. 9. Vedi anche MARZIALE, lib. 12, epigramma 58.

[16] La galanteria che qui intendiamo è quella delle tresche e degli intrighi amorosi, non quella della deferenza verso il bel sesso, che in Inghilterra troviamo non meno che negli altri paesi.

Del tutto ovvie sono anche le differenze di opinioni morali che sorgono naturalmente a seconda che il governo sia repubblicano o monarchico; e altrettanto ovvie sono quelle che nascono dalla ricchezza o dalla povertà generali, dall'unità o dalla discordia, dall'ignoranza o dal sapere. Concluderò questo lungo discorso osservando che i vari costumi e le diverse situazioni non mutano l'idea originaria di merito (quantunque possano mutare alcune conseguenze) in nessun aspetto essenziale, e incidono soprattutto sui giovani, che possono aspirare alle qualità gradevoli e cercare di rendersi piacevoli. I MODI, gli ORNAMENTI e le GRAZIE che in questa età riescono a piacere sono più arbitrari e casuali: mentre il merito dell'età matura è quasi ovunque lo stesso, e consiste soprattutto in integrità, umanità, abilità, sapere, e nelle altre qualità più solide e utili della mente umana.

Le cose su cui insistete, replicò Palamedes, possono avere un certo fondamento se vi fermate alle massime della vita comune e della condotta ordinaria. L'esperienza e la pratica del mondo correggeranno facilmente qualsiasi esagerazione, sia da una parte che dall'altra. Ma che dire della vita e del comportamento *artificiali*? Come farete a conciliare le massime su cui essi si fondano nelle diverse epoche e nei vari popoli?

Che intendete, dissi, per vita e comportamento *artificiali*? Mi spiego, mi rispose. Sapete come la religione, nei tempi antichi, avesse ben poca influenza sulla vita comune, e come gli uomini pensassero che, una volta compiuto il loro dovere con sacrifici e preghiere nel tempio, gli dei li lasciassero poi completamente liberi per il resto e ben poco si compiacessero o si offendessero per quelle virtù o per quei vizi che riguardavano soltanto la pace e la felicità della società umana. In quei tempi toccava solo alla filosofia il compito di regolare la condotta e il comportamento ordinario degli uomini; possiamo così constatare come la filosofia, essendo l'unico principio per cui un uomo poteva elevarsi al di sopra dei suoi simili, acquistasse un fortissimo ascendente su molti, e producesse esempi singolaris-

simi di massime e di comportamento. Oggi invece che la filosofia ha perso l'attrattiva della novità, essa non ha più tutta quella influenza; al contrario, sembra essersi confinata alle speculazioni solitarie, così come la religione antica si limitava ai sacrifici nel tempio. Il suo posto è ora occupato dalla religione moderna, che controlla tutta la nostra condotta e prescrive una regola universale alle nostre azioni, alle nostre parole, e perfino ai nostri stessi pensieri e alle nostre inclinazioni; una regola tanto più austera in quanto è sanzionata da ricompense o punizioni infinite, sebbene lontane, e in quanto non si può mai nascondere o dissimulare nessuna infrazione.

Diogene è il modello più illustre di una filosofia stravagante. Cerchiamo qualcuno che gli si possa paragonare nei tempi moderni. Non faremo oltraggio a nessun nome di filosofo paragonandolo ai vari Domenici o Loiola o a qualche altro monaco o frate canonizzato. Paragoniamolo piuttosto a Pascal, un uomo di talento e di genio proprio come lo era Diogene; e forse, un uomo anche virtuoso, se avesse permesso alle sue virtuose tendenze di esercitarsi e di manifestarsi.

Il fondamento della condotta di Diogene consisteva nello sforzo di diventare un essere quanto più possibile indipendente e di circoscrivere a se stesso e alla sua mente tutti i propri bisogni, desideri e piaceri. Il proposito di Pascal era quello di tenere sempre di fronte agli occhi il senso della propria inferiorità, e di non dimenticare mai i propri infiniti bisogni e le proprie infinite debolezze. Quell'antico personaggio si alimentava di magnanimità, di ostentazione, di orgoglio, e dell'idea della propria superiorità sui suoi simili. Questo moderno, faceva costantemente professione di umiltà e di sottomissione, di disprezzo e di odio verso se stesso, e si sforzava di raggiungere il più possibile queste presunte virtù. L'austerità del greco doveva servire ad abituarlo alle avversità e ad evitargli qualsiasi sofferenza; quella del francese fu abbracciata solo per se stessa e per soffrire il più possibile. Il filosofo si abbandonava anche in pubblico ai piaceri più bestiali; il santo si negava i più

innocenti, anche in privato. Il primo pensava che fosse suo dovere amare gli amici, sgridarli, riprenderli e rimproverarli; il secondo si sforzava di rimanere assolutamente indifferente verso i parenti più stretti, e di amare e parlar bene dei suoi nemici. Il principale oggetto di scherno per Diogene era la superstizione in tutte le sue forme, e cioè qualsiasi sorta di religione nota ai suoi tempi. La mortalità dell'anima era il suo principio fondamentale, e sembra che i suoi eccessi toccassero perfino le sue opinioni su una provvidenza divina. Le superstizioni più ridicole fecero da guida alla fede e all'azione di Pascal, e la base principale della sua condotta fu un estremo disprezzo di questa vita in confronto a quella futura.

Così forte è il contrasto tra questi due uomini: e tuttavia entrambi si sono conquistati l'ammirazione generale del loro tempo, che li ha entrambi proposti come modelli da imitare. Dov'è allora questo universale criterio morale di cui parlate? E quale regola dovremo stabilire per dei sentimenti umani così diversi, anzi opposti?

Un esperimento che riesce nell'aria, dissi io, non sempre riuscirà nel vuoto. Quando gli uomini si allontanano dalle massime della ragione comune e si danno a queste vite *artificiali*, come le chiamate voi, nessuno potrà rispondere di quel che piacerà o dispiacerà loro. Essi vivono in un elemento diverso da quello di tutto il resto dell'umanità, e i princìpi naturali della loro mente non agiscono con la regolarità che avrebbero se lasciati a se stessi, liberi dalle illusioni sia della superstizione religiosa sia del fanatismo filosofico.

DISSERTAZIONE SULLE PASSIONI

SEZIONE PRIMA

1. Alcuni oggetti producono immediatamente una sensazione gradevole, grazie alla struttura originaria dei nostri organi, e son quindi denominati BENE; altri, invece, per la sensazione immediatamente sgradevole che producono, ricevono l'appellativo di MALE. Così, il calore moderato è gradevole ed è un bene; un caldo eccessivo è doloroso ed è un male.

Alcuni oggetti, inoltre, essendo naturalmente conformi o contrari alla passione, suscitano una sensazione gradevole o dolorosa e sono quindi chiamati *bene* o *male.* La punizione di un avversario, appagando il desiderio di vendetta, è bene; la malattia di un compagno, colpendo l'amicizia, è male.

2. Ogni bene o ogni male, quale che sia la loro fonte, producono varie passioni e affezioni a seconda della luce in cui li si vede.

Quando il bene è certo o molto prababile, produce GIOIA: quando lo è il male, sorgono AFFLIZIONE O DOLORE.

Quando il bene o il male sono incerti, fanno sorgere la PAURA o la SPERANZA, a seconda del grado di incertezza dell'uno o dell'altro.

Il DESIDERIO sorge dal bene, quando lo si guarda direttamente; l'AVVERSIONE dal male. Esercitiamo la nostra VOLONTÀ quando la presenza del bene o l'assenza del male possono raggiungersi con qualche atto della mente o del corpo.

3. Nessuna di queste passioni sembra contenere qual-

cosa di singolare o di notevole, tranne la *speranza* e la *paura* che, in quanto derivano dalla probabilità di un bene o di un male, sono delle passioni miste, e meritano la nostra attenzione.

La probabilità nasce da una opposizione di casi o cause contrarie, per cui la mente non riesce a fermarsi né da una parte né dall'altra, ma è sballottata continuamente dall'una all'altra ed è spinta ora a considerare un oggetto come esistente, ora come non esistente. L'immaginazione o l'intelletto, chiamatelo come volete, oscilla fra due punti di vista opposti; e se può anche darsi che si rivolga più spesso da una parte piuttosto che dall'altra, gli è impossibile fermarsi su una delle due, data l'opposizione di cause o casi. I pro e i contro della questione prevalgono alternativamente; guardando gli oggetti nelle loro opposte cause, la mente trova una discordanza tale da distruggere qualsiasi certezza o qualsiasi opinione generalmente accettata.

Supponiamo, quindi, che l'oggetto a proposito del quale siamo in dubbio produca desiderio o avversione; è evidente che, a seconda di quale sia la parte verso cui si rivolge la mente, questa dovrà sentire una momentanea impressione di gioia o di dolore. Un oggetto di cui desideriamo l'esistenza ci dà piacere, quando pensiamo alle cause che lo producono; e, per la stessa ragione, ci dà pena o dolore al pensiero opposto. Poiché, quindi, l'intelletto nelle questioni probabili è diviso fra punti di vista contrari, analogamente anche il cuore deve essere diviso fra opposte emozioni.

Se ora consideriamo la mente umana, troveremo che, per quanto riguarda le passioni, essa non è come uno strumento musicale a fiato che, mentre si scorre su tutte le note, perde il suo suono non appena si interrompe il soffio; la mente rassomiglia piuttosto a uno strumento a corde in cui, dopo ogni tocco, le vibrazioni trattengono ancora un po' il suono, che si indebolisce gradualmente e insensibilmente. L'immaginazione è estremamente veloce e agile; le passioni, al confronto, sono invece lente e restie; per questa ragione, quando si presenta un oggetto che provoca da

un lato punti di vista diversi e dall'altro diverse emozioni, se l'immaginazione riesce a mutar di opinione con gran rapidità, ogni tocco non produrrà invece una chiara e distinta nota di passione: al contrario, una passione sarà sempre mescolata e confusa con l'altra. A seconda che la probabilità penda più verso il bene o verso il male, nel composto predominerà la passione del dolore o della gioia; e siccome queste passioni si mescolano grazie ai contrari punti di vista dell'immaginazione, producono con la loro unione le passioni della speranza o della paura.

4. Dal momento che questa teoria sembra del tutto evidente di per sé, saremo più concisi nelle nostre dimostrazioni.

Le passioni della paura e della speranza possono sorgere quando i casi sono eguali da entrambi i lati della questione e non si riesce a scoprire alcuna superiorità di una delle due. Anzi, in una situazione come questa le passioni sono estremamente forti, poiché allora la mente non ha quasi alcuna base su cui fermarsi ed è sballottata qui e lì nella più grande incertezza. Mettiamo un superiore grado di probabilità dalla parte del dolore, e vedremo immediatamente che questa passione si propagherà a tutto il composto tingendolo di paura. Aumentiamo la probabilità e quindi anche il dolore; la paura prevarrà sempre più finché insensibilmente, man mano che la gioia continua a diminuire, si muterà in puro dolore. Arrivati a questa situazione, diminuiamo il dolore mediante un'operazione contraria a quella che l'aveva aumentato, e cioè diminuendo la probabilità dal lato della tristezza; vedrete che la passione comincerà a schiarirsi sempre di più fino a mutarsi insensibilmente in speranza; e questa, ancora, si trasformerà lentamente in gioia man mano che si aumenterà quella parte del composto aumentando la probabilità. Non sono forse queste delle chiare prove che le passioni della paura e della speranza sono un misto di dolore e gioia, così come in ottica la prova che un raggio colorato del sole che passa attraverso un prisma è una composizione di altri due, l'abbiamo quando, diminuendo o aumentando la quantità di

uno dei due, constatiamo che esso prevale più o meno proporzionalmente nel composto?

5. Ci sono due tipi di probabilità: quando è incerto l'oggetto, che viene determinato dal caso, o quando, pur essendo l'oggetto già certo, è però incerto al nostro giudizio che trova delle prove o delle supposizioni da entrambi i lati della questione. Tutti e due questi tipi di probabilità causano paura o speranza; e queste devono derivare da quella proprietà che entrambe hanno in comune, e cioè l'incertezza e l'instabilità che trasmettono alla passione per quella opposizione di punti di vista che hanno tutte e due.

6. È un bene o un male probabile quel che di solito causa la speranza o la paura; la probabilità, infatti, producendo una visione incostante e oscillante di un oggetto, dà luogo naturalmente a una analoga mescolanza e incertezza di passione. Ma si può osservare che quando possiamo produrre questa mescolanza mediante delle altre cause, nasceranno sempre le passioni della paura e della speranza, pur non essendoci alcuna probabilità.

Un male, concepito come meramente *possibile*, produce talvolta paura, specialmente se si tratta di un male molto grande. Un uomo non può pensare a un tormento e a un dolore eccessivi senza tremare, quando corre anche il minimo rischio di doverli patire. La scarsezza della probabilità è compensata dalla grandezza del male.

Anche i mali *impossibili*, però, causano paura, come quando tremiamo sull'orlo di un precipizio anche se sappiamo di essere perfettamente al sicuro e di poter fare o non fare un passo avanti, a nostra sola scelta. La presenza immediata del male influenza l'immaginazione e produce una specie di credenza; ma il pensiero che siamo al sicuro contrasta questa credenza, che immediatamente si ritrae e causa lo stesso tipo di passione che abbiamo quando una opposizione di casi produce delle passioni opposte.

I mali *certi* hanno talvolta lo stesso effetto di quelli possibili o impossibili. Un uomo che si trovi in una solida prigione e non abbia il benché minimo mezzo per evadere, trema al pensiero della tortura cui è condannato. Il male,

in questo caso, è di per sé fermo; ma la mente non ha il coraggio di fermarsi su di esso, e questa oscillazione fa sorgere una passione che ha un aspetto simile alla paura.

7. La paura o la speranza, però, sorgono non solo quando il bene o il male sono incerti quanto alla loro *esistenza*, ma anche se lo sono quanto al loro *tipo*. Se dicessimo a qualcuno che uno dei suoi figli è stato improvvisamente ucciso, la passione sorta da questo evento non si risolverebbe in dolore finché egli non avesse informazioni sicure su quale dei figli ha perso. Sebbene in un caso come questo entrambi i lati della questione producano la stessa passione, questa passione non può fissarsi: al contrario, riceve dall'immaginazione, che non è ferma, un moto tremulo e instabile che rassomiglia a una mescolanza e a una rivalità di dolore e di gioia.

8. Tutti i tipi di incertezza hanno quindi uno stretto rapporto con la paura, anche se non causano una opposizione di passioni; e questo perché ci presentano tutti dei punti di vista opposti. Se partissi lasciando un amico malato, sarei molto più preoccupato che se gli rimanessi accanto; anche se, magari, sarei poi incapace non solo di assisterlo, ma anche di giudicare il decorso della malattia. Ci sono mille e mille piccole circostanze del suo stato e della sua condizione che desidero conoscere; se le conoscessi, questo impedirebbe quell'oscillazione e quell'incertezza che sono così strette alleate della paura. Orazio ha notato questo fenomeno:

> Ut assidens implumibus pullis avis
> Serpentium allapsus timet,
> Magis relictis; non, ut adsit, auxilii
> Latura plus praesentibus.

Una vergine, la prima notte di nozze, si corica piena di paura e di apprensione, anche se non si attende altro che piacere. La confusione di desideri e di gioie, la novità e la grandezza dell'evento ignoto sconcertano tanto la mente, che questa non sa su quale immagine o passione fermarsi.

9. A proposito della mescolanza delle affezioni pos-

siamo osservare, in generale, che quando delle passioni opposte sorgono da oggetti che non sono affatto in rapporto fra loro, esse si avvicendano l'una all'altra. Così, quando un uomo è afflitto perché ha perso una causa, ed è felice per la nascita di un figlio, la mente corre dall'oggetto piacevole a quello doloroso; ma, quale che sia la velocità con cui compie questo movimento, difficilmente riuscirà a temperare una affezione con l'altra, e a rimanere fra di esse in uno stato di indifferenza.

Raggiungerà più facilmente questo stato di calma quando è l'evento *stesso* ad avere una natura mista e a contenere qualcosa di avverso e qualcosa di propizio, nelle sue diverse circostanze. In questo caso, infatti, entrambe le passioni, mescolandosi l'una con l'altra grazie a quella relazione, spesso si distruggono a vicenda lasciando la mente in perfetta tranquillità.

Supponiamo invece che l'oggetto non sia un composto di bene e di male, ma sia considerato come probabile o come improbabile in un certo grado; in tal caso, le passioni opposte si presenteranno entrambe insieme nell'anima, e invece di bilanciarsi e temperarsi a vicenda sussisteranno tutte e due, producendo, con la loro unione, una terza impressione o affezione come la speranza o la paura.

L'influenza delle relazioni di idee (che spiegheremo più esaurientemente in seguito) si vede chiaramente in questo. Nelle passioni opposte, se gli oggetti sono *totalmente diversi* le passioni saranno come due liquidi opposti, contenuti in due diverse bottiglie e che quindi non hanno alcuna influenza reciproca. Se gli oggetti sono intimamente *connessi*, le passioni saranno come un *alcali* e un *acido* che, non appena si mescolano, si distruggono a vicenda. Se la relazione è più imperfetta e consiste in una visione *contraddittoria* dello *stesso* oggetto, le passioni saranno come l'olio e l'aceto che, per quanto si mescolino, non si uniscono né si fondono mai perfettamente.

In seguito illustreremo l'effetto di una mescolanza di passioni in cui una delle due predomini tanto da inghiottire l'altra.

SEZIONE SECONDA

1. Oltre alle passioni di cui abbiamo già parlato, cioè quelle che sorgono da una diretta ricerca del bene e da un'avversione al male, ve ne sono altre di natura un po' più complessa che implicano più di una sola considerazione o riflessione. Così l'*orgoglio* è una certa soddisfazione di noi stessi che proviamo per qualche qualità o qualche bene di cui godiamo; l'*umiltà,* al contrario, è una insoddisfazione di noi stessi, dovuta a qualche nostra imperfezione o a qualche nostro difetto.

L'*amore* o *amicizia* è un compiacersi di qualcun altro, per le sue doti o i suoi servigi: l'*odio* è il contrario.

2. In questi due gruppi di passioni bisogna fare una ovvia distinzione fra l'*oggetto* della passione e la sua *causa.* Oggetto dell'orgoglio e dell'umiltà è l'io: la causa di queste passioni è un qualche merito, per l'una, e un qualche difetto, per l'altra. Oggetto dell'amore e dell'odio è un'altra persona: la loro causa è, analogamente, un merito o un difetto.

Per tutte queste passioni, le cause sono ciò che suscita l'emozione; l'oggetto è ciò cui la mente dirige la sua attenzione una volta che l'emozione sia suscitata. Ad esempio, il nostro merito fa nascere l'orgoglio; e, per l'orgoglio, è essenziale che volgiamo il nostro sguardo su noi stessi con compiacimento e soddisfazione.

Ora, poiché varie e diverse sono le cause di queste passioni, pur se il loro oggetto è uniforme e semplice, può essere interessante considerare in che cosa concordino tutte le varie cause o, in altri termini, quale sia la vera causa efficiente della passione. Inizieremo dall'orgoglio e dall'umiltà.

3. Per spiegare le cause di queste passioni, dobbiamo riflettere su certi princìpi che, pur avendo una notevole influenza su tutte le azioni sia dell'intelletto sia delle passioni, di solito non son tenuti nel debito conto da parte dei filosofi. Il *primo* è l'*associazione* delle idee, ossia il

principio in base al quale passiamo facilmente da un'idea a un'altra. Per quanto incerti e mutevoli possano essere i nostri pensieri, il loro mutare non è del tutto privo di regole e di metodo. Di solito, i nostri pensieri passano con regolarità da un oggetto a ciò che gli rassomiglia, o gli è contiguo, o ne è prodotto [1]. Quando un'idea si presenta all'immaginazione, le altre idee che sono ad essa legate da queste relazioni la seguono naturalmente e, così introdotte, si presentano con più facilità.

La *seconda* proprietà che osservo nella mente umana è una analoga associazione di impressioni o emozioni. Tutte le impressioni che si *rassomigliano* sono legate insieme; e non appena ne sorge una, le altre naturalmente la seguono. Il dolore e il disappunto fanno sorgere la collera, la collera l'invidia, l'invidia la malignità, e questa di nuovo il dolore. Analogamente, il nostro animo, quando si riempie di gioia, si dispone naturalmente all'amore, alla generosità, al coraggio, all'orgoglio e ad altre simili affezioni.

In *terzo* luogo, a proposito di questi due tipi di associazione, si può osservare che essi si secondano e si aiutano vicendevolmente, e che il passaggio avviene più facilmente quando entrambi concorrono nello stesso oggetto. Così, un uomo che ha l'animo molto agitato e sconvolto per una offesa fattagli da un altro, è portato a trovare cento motivi di odio, malcontento, irrequietezza, paura e altre passioni sgradevoli, soprattutto se può trovare questi motivi nella persona o vicino alla persona che era stata l'oggetto della sua prima emozione. Quei princìpi che secondano il passaggio delle idee, qui concorrono con i princìpi che agiscono sulle passioni; ed entrambi, unendosi in una sola azione, danno alla mente un duplice impulso.

A questo proposito si potrebbe citare un passo di un raffinato scrittore che si esprime così [2]: « Se la fantasia

[1] Vedi la *Ricerca sull'intelletto umano*, sez. III, *L'associazione delle idee.*

[2] ADDISON, « Spectator » n. 412 [già citato in *Trattato*, lib. II, parte I, sez. 4].

gode di tutto ciò che è grande, inusitato o bello, e tanto più gioisce quanto più numerosi sono i pregi che trova nel *medesimo* oggetto, riesce pure a trarre nuova soddisfazione dalla concomitanza di un altro senso. Così, qualsiasi suono continuato, come la musica degli uccelli o lo scrosciare di una cascata, tiene continuamente desta la mente dello spettatore, e lo rende più attento alle molteplici bellezze del luogo che gli si offrono alla vista. E ancora, se ci giunge la fragranza di odori o profumi, essa moltiplica il piacere dell'immaginazione, e fa addirittura apparire più gradevoli i colori e la vegetazione del paesaggio; perché le idee dei due sensi si suggeriscono a vicenda, e sono più piacevoli unite che quando si presentano separate alla mente: come i vari colori di un quadro che, quando sono bellamente disposti, si esaltano a vicenda e dalla particolare fortuna della situazione derivano nuova bellezza ». In questi fenomeni possiamo osservare sia l'associazione di impressioni sia quella di idee, così come il reciproco aiuto che entrambe si danno.

4. A mio parere, tutte e due queste specie di relazione contribuiscono a produrre l'*orgoglio* e l'*umiltà*, e sono le vere cause efficienti della passione.

Quanto alla prima relazione, quella di idee, non può esserci dubbio. Qualsiasi cosa di cui andiamo orgogliosi deve, in qualche modo, appartenerci. È sempre il *nostro* sapere, il *nostro* buon senso, bellezza, beni, famiglia, ciò di cui ci vantiamo. L'io, che è l'oggetto della passione, deve pur essere in relazione con quella qualità o circostanza che *causa* la passione. Fra loro deve esserci un legame, un facile passaggio dell'immaginazione, o una facilità di rappresentazione nel passare dall'uno all'altra. Quando manca questo legame, nessun oggetto può mai suscitare né orgoglio né umiltà; e quanto più si indebolisce il legame, tanto più si indebolirà la passione.

5. Ciò che solo resta da chiedersi è se vi sia una analoga relazione di impressioni o sentimenti ogni volta che si prova orgoglio o umiltà; se la circostanza che causa la

passione susciti precedentemente un sentimento simile alla passione, e se l'uno si trasfonda facilmente nell'altra.

Il sentimento dell'orgoglio è piacevole; quello dell'umiltà doloroso. Al primo è connessa quindi una sensazione piacevole; al secondo, una dolorosa. E se al nostro esame risulterà che ogni oggetto che produce orgoglio produce anche un piacere a sé, e che ogni oggetto che causa umiltà suscita analogamente un dolore a sé, dovremo allora riconoscere che la nostra teoria è pienamente provata e accertata: si dovrà cioè ammettere che la duplice relazione di idee e sentimenti è indubitabile.

6. Cominciamo con il merito e il demerito personali, le cause più ovvie di queste passioni; sarebbe completamente estraneo ai nostri attuali propositi esaminare il fondamento delle distinzioni morali. Basterà osservare che la teoria su esposta sull'origine delle passioni si può difendere quale che sia l'ipotesi prescelta. Il sistema più verosimile che sia mai stato proposto per spiegare la differenza fra il vizio e la virtù è quello secondo cui o per una costituzione prima della natura o grazie a un particolare senso per l'interesse pubblico o privato, certe qualità, quando le si guarda e le si contempla, producono dolore mentre altre, invece, suscitano piacere. Il dolore e la soddisfazione prodotte nello spettatore sono essenziali al vizio e alla virtù. Approvare una qualità vuol dire provare piacere al suo apparire. Disapprovarla vuol dire provare dolore. Il dolore e il piacere, quindi, essendo in certo modo l'origine prima del biasimo o della lode, devono essere anche le cause di tutti i loro effetti; il dolore e il piacere dovranno quindi essere anche le cause dell'orgoglio e dell'umiltà, che li accompagnano inevitabilmente.

Supponiamo invece che non si accetti questa teoria della morale; resta pur sempre evidente che il dolore e il piacere, se non sono l'origine delle distinzioni morali, sono almeno inseparabili da esse. Un carattere nobile e generoso dà piacere al solo osservarlo; e quando ce lo descrivono, anche se soltanto in una poesia o in una favola, non manca mai di incantarci e deliziarci. La crudeltà e la per-

fidia, invece, per la loro stessa natura ci offendono, né possiamo mai accettare queste qualità in noi o in altri. La virtù, quindi, produce sempre un piacere distinto dall'orgoglio o dall'autocompiacimento che la accompagnano; mentre il vizio produce un dolore distinto dall'umiltà o dal rimorso.

Un'alta o una bassa opinione di noi, tuttavia, non sorge soltanto da quelle qualità della mente che, secondo i correnti sistemi di etica, si definiscono parte del dovere morale; sorgono anche da tutte quelle altre qualità che hanno un legame con il piacere o il dolore. Nulla lusinga maggiormente la nostra vanità, quanto il talento di piacere per la nostra arguzia, il nostro buon umore o per qualche altra dote; mentre nulla ci mortifica più di una delusione in un tentativo del genere. Nessuno è mai riuscito a spiegare che cosa esattamente sia l'*arguzia*, e a mostrare perché dobbiamo annetterla a una certa conformazione mentale e non a un'altra. Soltanto in base al gusto possiamo decidere; e non possediamo alcun altro criterio per formarci un giudizio di questa natura. Ora, che cosa è questo *gusto*, da cui la vera e la falsa arguzia ricevono in qualche modo il loro essere, e senza il quale a nessun pensiero possiamo annettere l'una o l'altra? Certamente non è altro che una sensazione di piacere suscitata dalla vera arguzia e una sensazione di ripugnanza suscitata da quella falsa, senza che peraltro si riesca a capire le ragioni di questa soddisfazione o di questo dolore. Il potere di suscitare queste opposte sensazioni è quindi la stessa essenza della vera o della falsa arguzia e, di conseguenza, è la causa di quella vanità o di quella mortificazione che nascono dall'una o dall'altra.

7. La bellezza, di qualsiasi tipo essa sia, ci dà una particolare gioia e soddisfazione, mentre la bruttezza produce dolore, quale che sia l'oggetto su cui è posta, e tanto se l'oggetto è animato quanto se è inanimato. Se la bellezza o la bruttezza appartengono al nostro proprio aspetto, figura o persona, questo piacere o dolore si mutano in orgoglio o umiltà; si verificano infatti in questo caso tutte

le circostanze necessarie a produrre un perfetto passaggio, in conformità alla nostra teoria.

Si potrebbe dire che la stessa essenza della bellezza consiste nel potere che essa ha di produrre piacere. Tutti i suoi effetti, quindi, devono derivare da questa circostanza: e se la bellezza è così universalmente fonte di vanità, lo deve solo al fatto che è causa di piacere.

Per quanto riguarda tutte le altre doti fisiche, possiamo in generale osservare che tutto ciò che in noi è utile o bello o straordinario è oggetto di orgoglio; l'opposto è invece oggetto di umiltà. Le prime qualità concordano solo nel fatto che entrambe producono un piacere a sé, e in null'altro.

Ci vantiamo delle straordinarie avventure in cui siamo stati coinvolti, delle fughe che abbiamo fatto, dei pericoli cui ci siamo trovati esposti, ma anche dei nostri straordinari atti di energia e di forza. Ecco quindi l'origine delle comuni menzogne: gli uomini, senza alcun particolare interesse ma solo per vanità, accumulano una quantità di eventi straordinari che o sono solo invenzioni del loro cervello oppure, se veri, non hanno nulla a che fare con loro. La loro fertile inventiva escogita una quantità di avventure e, quando non hanno abbastanza talento per questo, si appropriano delle avventure altrui per soddisfare la propria vanità. Fra questa passione e un sentimento di piacere c'è sempre, infatti, uno stretto legame.

8. Sebbene le cause naturali e più immediate dell'orgoglio e dell'umiltà siano le qualità della nostra mente e del nostro corpo, cioè dell'io, l'esperienza tuttavia ci dice che anche molti altri oggetti producono queste affezioni. Troviamo che ci si vanta di case, giardini, equipaggi e altri oggetti esterni, così come di meriti e doti personali. Ciò accade quando gli oggetti esterni acquistano una particolare relazione con noi, e ci sono collegati o connessi. Un magnifico pesce nell'oceano, un animale di belle proporzioni che vive nella foresta e, insomma, tutto ciò che non ci appartiene né ha alcuna relazione con noi, non ha nessuna influenza sulla nostra vanità, quali che siano le straor-

dinarie qualità di cui possa esser dotato e quale che sia il grado di sorpresa e di ammirazione che possa naturalmente suscitare. Per toccare il nostro orgoglio, deve in qualche modo essere collegato con noi. La sua idea deve in certo modo essere attaccata a quella di noi stessi, e il passaggio dall'una all'altra deve essere facile e naturale.

Gli uomini si vantano della bellezza del *loro* paese, o della *loro* provincia, o addirittura della *loro* parrocchia. In questo caso, è chiaro, l'idea della bellezza produce un piacere; questo piacere è in relazione con l'orgoglio; l'oggetto o causa di questo piacere, in base alla nostra ipotesi, è in relazione con l'io che è oggetto dell'orgoglio. Mediante questa duplice relazione di sentimenti e di idee si verifica un passaggio dall'uno all'altro.

Gli uomini menano anche vanto della felice mitezza del clima o della fertilità della loro terra natia; della bontà dei vini, delle frutta o dei viveri che essa produce; della dolcezza o della forza della loro lingua, o di altri particolari del genere. Questi oggetti, è chiaro, hanno un rapporto con il piacere dei sensi, e sono originariamente considerati come piacevoli al tatto, al gusto o all'udito. Come potrebbero mai diventare causa di orgoglio, se non mediante il passaggio di cui abbiamo sopra parlato?

Vi sono alcuni che mostrano vanità di tipo opposto, e ostentano di apprezzar ben poco la propria terra in confronto agli altri paesi attraverso cui hanno viaggiato. Queste persone, quando sono nel proprio paese e circondati dai loro conterranei, trovano che quella strettissima relazione che intercorre tra loro e la propria terra, essendo condivisa da tanti, perde in qualche modo la sua forza; mentre la relazione, anche se lontana, che li lega a un paese straniero, relazione formatasi perché lo hanno visitato e vi hanno vissuto, si rafforza per la consapevolezza di quanto pochi siano coloro che han fatto lo stesso. Per questa ragione ammirano sempre la bellezza, la funzionalità e la rarità di quel che hanno visto all'estero molto più di quel che hanno nel loro paese.

Dal momento che possiamo menar vanto di una terra,

di un clima o di qualsiasi oggetto inanimato che abbia relazione con noi, non c'è da stupirsi se ci vantiamo delle qualità di coloro che hanno con noi legami di sangue o di amicizia. Di conseguenza, troviamo che tutte le qualità che, appartenendoci, suscitano orgoglio, suscitano questa stessa affezione, pur se in minor grado, quando le riscontriamo in persone che hanno legami con noi. La bellezza, la bravura, i meriti, il credito e gli onori dei parenti vengono scrupolosamente ostentati dagli orgogliosi, e costituiscono una notevole fonte della loro vanità.

Come siamo orgogliosi delle ricchezze che possediamo, così, per soddisfare la nostra vanità, desideriamo che tutti coloro che hanno un qualche legame con noi siano egualmente ricchi, e ci vergognamo di chiunque, fra i nostri amici o parenti, sia indigente o povero. Siccome i nostri antenati sono considerati come i nostri parenti più stretti, tutti fan mostra naturalmente di appartenere a una buona famiglia, e di discendere da una lunga serie di antenati ricchi e illustri.

Coloro che si vantano dell'antichità delle loro famiglie sono felici quando possono aggiungervi la circostanza che i loro antenati son stati ininterrottamente per molte generazioni proprietari dello *stesso* fondo, e che la loro famiglia non ha mai mutato possedimenti, o non si è mai trapiantata in un'altra contea o provincia. Un altro motivo di vanità si aggiunge quando possono vantare il fatto che questi possedimenti son stati trasmessi lungo un ramo unicamente maschile, e che le loro fortune e i loro onori non sono mai passati attraverso una donna. Cerchiamo di spiegare questi fenomeni con la nostra teoria.

Quando qualcuno si vanta dell'antichità della propria famiglia, motivo della sua vanità non sono soltanto la lunga successione nel tempo e il numero dei suoi avi (per questo aspetto, infatti, tutta l'umanità è uguale), ma queste circostanze unite alle ricchezze e al credito degli antenati, il cui lustro dovrebbe riflettersi su di lui a causa del legame che a loro lo unisce. Dal momento che, quindi, la passione dipende da questo legame, qualsiasi cosa lo rafforzi deve

anche accrescere la passione, e qualsiasi cosa lo indebolisca deve anche smorzare la passione. Ma è evidente che l'identità e la continuità nel possesso devono rafforzare la relazione di idee che sorge dai legami di sangue e di parentela, e trasportare con maggior facilità l'immaginazione da una generazione all'altra, dagli avi più remoti ai loro posteri, che ne sono sia gli eredi sia i discendenti. Proprio per questa maggior facilità, il sentimento viene trasmesso in modo più completo, e suscita in maggior misura orgoglio e vanità.

Lo stesso vale per la trasmissione degli onori e delle fortune attraverso una discendenza unicamente maschile, che non passa per discendenti di sesso femminile. È una delle qualità evidenti della natura umana, che l'immaginazione si rivolga spontaneamente a tutto ciò che è importante e notevole; e quando le si presentano due oggetti, uno piccolo e uno grande, di solito tralascia il primo e si sofferma unicamente sul secondo. Ecco perché i figli portano di solito il nome del padre, e son ritenuti di nascita più nobile o più umile a seconda della famiglia paterna. E sebbene la madre possa essere dotata di qualità superiori a quelle del padre, come spesso infatti succede, prevale, malgrado le eccezioni, la *regola generale* secondo la dottrina che spiegheremo in seguito. E anche quando una qualche superiorità, o qualche altra ragione, è tanto notevole da far sì che i figli rappresentino la famiglia della madre piuttosto che quella del padre, pur tuttavia la regola generale conserva ancora un'efficacia sufficiente a indebolire la relazione e operare una sorta di frattura nella linea degli antenati. L'immaginazione non passa con la stessa facilità dall'uno all'altro, e non è in grado di trasferire l'onore e il credito degli antenati alla loro posterità dello stesso nome e della stessa famiglia così prontamente come quando il passaggio è invece conforme alla regola generale e passa da padre a figlio o da fratello a fratello, seguendo cioè la linea maschile.

9. La relazione che, tuttavia, ha la maggiore influenza su queste passioni è quella di *proprietà*, poiché dà il più

completo potere e la più piena autorità su qualsiasi oggetto [3].

Tutto ciò che appartiene a un uomo vanitoso è il meglio che secondo lui si possa trovare. Le sue case, equipaggi, mobilio, abiti, cavalli, cani, sono, a suo avviso, al di sopra di tutti gli altri; ed è facile osservare che dalla minima superiorità riscontrabile in essi egli trae nuovo motivo di orgoglio e di vanità. Il suo vino, a sentir lui, ha un sapore migliore di qualsiasi altro; la sua cucina è la più squisita; la sua tavola, la meglio imbandita; i suoi servi, i più esperti; l'aria della zona in cui vive è la più salubre; la terra che coltiva è la più fertile; le sue frutta maturano prima e meglio: questo è pregevole perché è nuovo, quello perché è antico. Questo è opera di un famoso artista, quello appartenne un tempo a questo o quel principe o uomo illustre: in una parola, tutti gli oggetti utili, belli o sorprendenti, o tutti quelli che abbiano una relazione con oggetti del genere, possono far sorgere la passione dell'orgoglio, tramite la relazione di proprietà. Concordano nella loro capacità di suscitare piacere; solo questo hanno in comune: e pertanto, questa deve essere la qualità che produce la

[3] Che la proprietà sia una specie di *relazione* che produce un legame fra la persona e l'oggetto è evidente: l'immaginazione passa naturalmente e facilmente dalla considerazione di un terreno a quella della persona cui esso appartiene. Ci si potrebbe solo chiedere come si possa ridurre questa relazione a una di quelle tre, e cioè di *causalità*, di *contiguità* e di *rassomiglianza*, che secondo la nostra asserzione sono i soli princìpi di connessione fra le idee. Essere proprietario di qualcosa vuol dire essere l'unica persona che, in base alle leggi della società, ha il diritto di disporne e di goderne i vantaggi. Questo diritto ha quanto meno la tendenza a far sì che la persona lo eserciti: e in genere, anzi, la persona lo esercita effettivamente. Infatti, un diritto che non avesse nessuna influenza e che non fosse mai esercitato, non sarebbe affatto un diritto. Ora, una persona che dispone di un oggetto e ne ricava i vantaggi, da un lato produce, o può produrre, degli effetti su di esso, e dall'altro lato ne è influenzata. La proprietà è quindi una specie di *causalità*. Essa mette in grado la persona di produrre dei mutamenti nell'oggetto, e presuppone che la sua condizione migliori o si modifichi grazie ad esso. È senza dubbio la relazione più interessante di tutte, ed è quella che più spesso si presenta alla mente. [Questa nota fu aggiunta nell'edizione N.]

passione, loro effetto comune. Poiché ogni nuovo esempio è una nuova dimostrazione, e poiché di esempi ne abbiamo qui senza fine, sembra proprio che la mia teoria sia sufficientemente confermata dall'esperienza.

La ricchezza comporta il potere di ottenere tutto ciò che è piacevole, e dal momento che include in sé numerosi oggetti particolari di vanità diventa necessariamente una delle cause principali di questa passione.

10. Tutte le nostre opinioni, di qualsiasi tipo esse siano, sono influenzate fortemente dalla società e dalla simpatia, sì che ci è quasi impossibile sostenere un principio o un sentimento contro l'opinione concorde di tutti coloro che ci sono amici o che sono in contatto con noi. Ma di tutte le nostre opinioni, quelle che ci formiamo in nostro favore, per quanto elevate o presuntuose, sono in fondo le più fragili e quelle che sono più facilmente scosse dal contrasto e dall'opposizione degli altri. La nostra grande preoccupazione al riguardo, infatti, ci mette subito in allarme e pone in guardia le nostre passioni; la consapevolezza della nostra parzialità ci fa temere di essere in errore, e la stessa difficoltà di dare un giudizio su un oggetto che non possiamo mai osservare da un punto di vista adeguatamente equo e a una debita distanza, ci fa prestare ansiosamente attenzione all'opinione degli altri, che son più qualificati a formarsi una corretta opinione su di noi. Di qui deriva quel fortissimo amore per la fama, che tutta l'umanità possiede. Cerchiamo l'approvazione degli altri per consolidare e confermare l'opinione favorevole che abbiamo di noi stessi, e non per una passione originaria. E quando si desiderano le lodi altrui, è per la stessa ragione, e cioè perché la bellezza si compiace di guardarsi in uno specchio che le è favorevole, e di vedervi riflesso il proprio fascino.

Sebbene sia difficile, a qualsiasi livello di speculazione, distinguere una causa che accresce un effetto da una causa che lo produca interamente da sola, tuttavia nel nostro caso i fenomeni sembrano abbastanza solidi e soddisfacenti, come conferma del principio su esposto.

Dall'approvazione di coloro che noi stessi stimiamo e

approviamo, riceviamo una soddisfazione molto maggiore di quella che riceviamo dall'approvazione di coloro che biasimiamo e disprezziamo.

Quando la stima altrui è ottenuta dopo una lunga e intima familiarità, essa soddisfa particolarmente la nostra vanità.

Se riusciamo a ottenere l'approvazione di coloro che sono schivi e restii a elargire lodi, questo ci dà ancora più gioia e piacere.

Quando un uomo illustre è estremamente accorto nella scelta dei suoi intimi, tutti ne ricercano con maggior fervore l'appoggio e la protezione.

Le lodi non ci danno mai molto piacere se non concordano con l'opinione che abbiamo di noi stessi e non ci esaltano per quelle qualità per cui principalmente ci distinguiamo.

Questi fenomeni sembrano dimostrare che l'approvazione del mondo la consideriamo soltanto o come autorità o come conferma della nostra opinione. E se le opinioni altrui hanno in questo campo maggiore influenza che in qualsiasi altro, questo si spiega facilmente considerando la sua natura.

11. Ben pochi son dunque gli oggetti che, per quanto in relazione con noi e per quanto producano piacere, riescono a suscitare un notevole grado di orgoglio e di autocompiacimento, a meno di non essere anche evidenti agli altri e conquistarsi l'approvazione di chi li osserva. Quale stato d'animo è più desiderabile di quando si è in pace, rassegnati e soddisfatti, per cui ci pieghiamo senza difficoltà a tutti i decreti della provvidenza e conserviamo una immutabile serenità pur in mezzo alle più grandi disgrazie e sventure? Eppure, questa disposizione, anche se riconosciuta come una virtù o un pregio, raramente costituisce fondamento di una forte vanità o di autocompiacimento: questo perché non brilla e non splende esteriormente, e conforta il cuore più che non animi il comportamento e la conversazione. Lo stesso è vero per molte altre qualità della mente, del corpo o degli averi; e si dovrà riconoscere che

questa circostanza, così come la duplice relazione di cui abbiamo sopra parlato, è molto importante perché sorgano le passioni in esame.

Una seconda circostanza che è importante in questa questione è la permanenza e la durata dell'oggetto. Ciò che è più casuale e transitorio di quanto non sia il comune corso delle faccende umane, dà ben poca gioia, e ancor meno orgoglio. L'oggetto in quanto tale non ci soddisfa gran che; e siamo ancor meno disposti a provare per esso qualsiasi sorta di autocompiacimento. Prevediamo e anticipiamo i suoi mutamenti; il che ci rende ben poco soddisfatti dell'oggetto; lo mettiamo a confronto con noi stessi, che abbiamo una più durevole esistenza, e a questo confronto la sua transitorietà appare ancora maggiore. Sembra ridicolo fare di noi l'oggetto di una passione, solo per una qualità o un possesso che ha una tanto breve durata e che ci accompagna per un tratto così piccolo della nostra esistenza.

Una terza circostanza, da non trascurare, è che gli oggetti, per suscitare orgoglio o stima di sé debbono esserci peculiari, o per lo meno comuni a noi e a poche altre persone soltanto. I vantaggi del sole splendente, del bel tempo, di un clima felice, ecc., non ci distinguono da nessuno dei nostri compagni, e non ci danno alcun privilegio o superiorità. Il confronto che tendiamo continuamente a fare non ci offre alcuna conclusione a nostro vantaggio, e malgrado il godimento di quei beni restiamo alla pari con i nostri amici e conoscenti.

Dal momento che la salute e la malattia sono incessantemente instabili in tutti gli uomini, e non c'è nessuno che sia unicamente o stabilmente sano o malato, queste accidentali benedizioni e calamità sono in certo modo separate da noi, e non vengono considerate come fondamento di vanità o mortificazione. Ma ogni qual volta una malattia di qualsiasi genere sia tanto radicata nella nostra costituzione da non lasciarci alcuna speranza di guarigione, da quel momento essa soffoca la nostra presunzione, come appare evidente nei vecchi, che nulla mortifica più del pensiero della loro età e dei loro acciacchi. Essi cercano

di nascondere il più a lungo possibile la loro cecità e sordità, i loro reumatismi e la loro gotta; e non li confessano mai senza riluttanza e fastidio. E sebbene i giovani non si vergognino di ogni mal di testa o di ogni raffreddore che si buscano, tuttavia non c'è argomento più adatto a mortificare l'orgoglio umano e a farci avere una bassa opinione della nostra natura, di quello per cui in ogni momento della nostra vita siamo soggetti a tali infermità. Ciò dimostra a sufficienza che i dolori e le malattie del corpo sono veramente di per sé causa di umiltà, anche se l'abitudine di valutare qualsiasi cosa alla luce di un confronto, piuttosto che per i suoi pregi e per il suo valore intrinseci, ci fa trascurare queste calamità che riscontriamo saltuariamente in tutti, e fa sì che noi ci formiamo un'idea dei nostri meriti e del nostro carattere prescindendo da esse.

Ci vergognamo di quelle malattie che colpiscono gli altri e che sono pericolose o spiacevoli per loro. Dell'epilessia, perché fa inorridire chiunque ne sia spettatore; della scabbia, perché è contagiosa; della scrofola, perché di solito è ereditaria. Nel giudicare se stessi, gli uomini tengono sempre in considerazione i sentimenti degli altri.

Una quarta circostanza che ha una sua influenza su queste passioni sta nelle *regole generali*, mediante le quali ci formiamo un'idea di differenti categorie di uomini in corrispondenza del potere o delle ricchezze che essi posseggono; idea che non cambiamo neanche in base a peculiarità della salute o del carattere, che pur potrebbero privare una persona di ogni godimento dei suoi beni. L'abitudine facilmente ci fa oltrepassare i giusti limiti nelle nostre passioni, così come nei nostri ragionamenti.

Non sarà forse inopportuno osservare, a questo proposito, che l'influsso delle massime e delle regole generali sulle passioni contribuisce moltissimo ad assecondare gli effetti di tutti quei princìpi o meccanismi interni che stiamo spiegando. Sembra infatti evidente che se una persona adulta e della nostra stessa natura fosse improvvisamente trasportata nel nostro mondo, si troverebbe in grande imbarazzo di fronte a ogni oggetto, non riuscendo facilmente

a decidere quale intensità di amore o odio, di orgoglio o umiltà, o di qualunque altra passione, esso dovrebbe suscitare. Spesso le passioni variano a causa di princìpi imponderabili; princìpi che non sempre agiscono con assoluta regolarità, soprattutto inizialmente. Ma quando l'abitudine e la pratica hanno portato alla luce tutti questi princìpi e hanno determinato il giusto valore di ogni cosa, ciò deve senza dubbio contribuire a far sì che le passioni sorgano con spontaneità, e deve guidarci mediante stabili massime generali, ad avvertire in che misura dobbiamo preferire un oggetto a un altro. Questa considerazione servirà forse ad ovviare difficoltà che possono nascere riguardo ad alcune cause che abbiamo qui attribuito a certe particolari passioni, cause che potrebbero sembrare troppo ricercate per poter agire con quella universalità e con quella certezza che di fatto riscontriamo in loro.

SEZIONE TERZA

1. Se riprendiamo tutte le cause che producono la passione dell'orgoglio o quella dell'umiltà, vedremo subito che la stessa circostanza, trasferita da noi a un'altra persona, la renderebbe oggetto di amore o odio, di stima o disprezzo. La virtù, l'ingegno, la bellezza, la famiglia, la ricchezza e l'autorità degli altri provoca dei sentimenti favorevoli nei loro confronti; i loro vizi, la loro follia, bruttezza, povertà e meschinità suscitano sentimenti opposti. La duplice relazione di impressioni e idee agisce anche sulle passioni dell'amore e dell'odio, oltre che sulle passioni dell'orgoglio e dell'umiltà. Tutto ciò che ci dà un piacere o un dolore a sé, e che è in relazione o collegato con un'altra persona, fa di questa l'oggetto del nostro affetto o della nostra avversione.

È per questo, inoltre, che un'offesa arrecataci o il disprezzo altrui costituiscono la fonte principale del nostro odio, così come il favore o la stima lo sono della nostra amicizia.

2. Talvolta il fatto che una persona sia in relazione con noi suscita dell'affetto per lei. Ma anche qui ci deve essere una relazione di sentimenti, senza la quale l'altra relazione non ha alcuna influenza [1].

Una persona che abbia una relazione o un qualche legame con noi, sia per vincoli di sangue, sia per affinità di condizione, di avventure, di professione o di patria, ci diventa subito un compagno gradito, perché riusciamo a comprendere facilmente i suoi sentimenti e la sua mentalità, come qualcosa che ci è familiare; nulla ci appare insolito o strano: la nostra immaginazione passa dall'io, che ci è sempre intimamente presente, fino a rappresentarsi con piena simpatia la persona che ha una così stretta relazione con noi, seguendo docilmente questa relazione o questo legame. La persona ci diventa immediatamente gradevole, e subito ci troviamo a nostro agio con lei; non ci sono né distanze né riserve, quando una persona ci è così strettamente legata.

La relazione ha qui la stessa influenza che hanno l'abitudine o la familiarità, nel suscitare il nostro affetto. E la ha, inoltre, per cause simili: la disinvoltura e la soddisfazione che in entrambi i casi accompagnano infatti i rapporti o il commercio che abbiamo con la persona, sono la fonte della nostra amicizia per lei.

3. Le passioni dell'amore e dell'odio sono sempre seguite dalla benevolenza e dalla collera, o meglio sono ad esse unite. È proprio questa unione a distinguere soprattutto queste affezioni dall'orgoglio e dall'umiltà. L'orgoglio e l'umiltà, infatti, sono delle pure emozioni dell'anima, non accompagnate da nessun desiderio, e che quindi non ci spingono immediatamente all'azione. Amore e odio, invece, non si chiudono in se stessi, né si fermano all'emozione da essi prodotta, ma spingono la mente verso qualcos'altro. L'amore è sempre seguito dal desiderio che la persona

[1] L'affetto dei genitori verso i propri figli sembra fondato su un istinto originario. L'affetto per i parenti di altro grado dipende dai princìpi qui illustrati.

amata sia felice, e dall'avversione per la sua infelicità: così come l'odio suscita il desiderio che la persona odiata sia infelice, e l'avversione per la sua felicità. Questi opposti desideri sembrano essere originariamente ed essenzialmente uniti alle passioni dell'amore e dell'odio, per la stessa costituzione della natura umana di cui non possiamo fornire ulteriori spiegazioni.

4. Spesso proviamo anche compassione, quando non c'è un sentimento precedente di stima o di amicizia. La compassione consiste nel sentir dolore per le sofferenze altrui; sembra così derivare dalla profonda e vivida rappresentazione di tali sofferenze: e la nostra immaginazione procede per gradi, dall'idea vivace dell'infelicità di una persona a una vera e propria sensazione di essa.

La malignità e l'invidia nascono anch'esse nella mente senza alcun odio o torto precedente, pur se la loro tendenza è esattamente identica a quella della collera e dell'astio. L'origine dell'invidia e della malignità sembra essere il confronto fra noi e gli altri: più un'altra persona è infelice, più felici ci sembra di essere noi.

5. Il fatto che la compassione e la benevolenza da un lato, e l'invidia e la collera dall'altro abbiano tendenze simili, istituisce una relazione molto stretta fra questi due gruppi di passioni, anche se di tipo diverso da quella su cui ci siamo soffermati sopra. Non si tratta di una rassomiglianza di sensazioni o sentimenti, ma di una rassomiglianza di tendenze o direzioni. Tuttavia il suo effetto, nel produrre una associazione di passioni, è esattamente lo stesso. Raramente o mai proviamo compassione senza provare anche un certo miscuglio di tenerezza o amicizia, mentre l'invidia è naturalmente accompagnata da collera o astio. Desiderare la felicità di una persona, quale che ne sia il motivo, ci prepara già all'affetto; e godere dell'infelicità di un'altra persona suscita quasi inevitabilmente un'avversione nei suoi confronti.

Anche quando la fonte della nostra preoccupazione è l'interesse, vi si accompagnano di solito le stesse conse-

guenze. Un socio è un naturale oggetto di amicizia; un rivale, di inimicizia.

6. La povertà, l'indigenza, le contrarietà producono disprezzo e avversione: ma quando simili sventure sono molto grandi o quando ce le rappresentiamo con dolori molto accesi, allora suscitano compassione, tenerezza e amicizia. Che dire di questa contraddizione? La povertà e l'indigenza altrui, quando ci appaiono con il loro volto comune, ci danno dolore, per una specie di simpatia imperfetta; e questo dolore produce avversione o astio, per la rassomiglianza dei sentimenti. Ma quando penetriamo più intimamente nelle preoccupazioni di un'altra persona, e desideriamo la sua felicità così come proviamo la sua sofferenza, sorgeranno amicizia e benevolenza, per l'identica tendenza delle inclinazioni.

Quando un uomo fallisce trova dapprima la nostra compassione e amicizia, finché l'idea delle sue sventure è fresca e recente, e finché su di noi agisce ancora fortemente il confronto della sua infelice situazione attuale con la sua precedente prosperità. Ma una volta che queste idee si siano indebolite o cancellate col tempo, egli rischia compassione e disprezzo [2].

7. Nel rispetto c'è anche una parte di umiltà, insieme alla stima o all'affetto; nel disprezzo, una parte di orgoglio.

La passione amorosa è di solito composta di un compiacimento per la bellezza, di desiderio fisico e di amicizia o affetto. La stretta relazione tra questi sentimenti è del tutto evidente, così come evidente è il fatto che traggono origine l'uno dall'altro grazie a quella relazione. Se pur non ci fosse nessun altro fenomeno a convalidare la teoria esposta, a me sembra che basterebbe anche questo solo.

[2] [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione R.]

SEZIONE QUARTA

1. La nostra teoria dipende interamente dalla duplice relazione di sentimenti e di idee, e dal reciproco sostegno che queste relazioni si prestano. Non sarà quindi inutile illustrare questi princìpi con alcuni ulteriori esempi.

2. Le virtù, le doti, i pregi e le ricchezze degli altri ce li fanno amare e stimare, poiché questi oggetti suscitano una sensazione piacevole che è in relazione con l'amore; e siccome essi hanno anche una relazione o un legame con la persona, questa unione di idee asseconda l'unione dei sentimenti, in conformità al ragionamento di cui sopra.

Supponiamo, però, che la persona da noi amata abbia anche con noi una relazione di sangue, patria o amicizia: è evidente che le sue doti e le sue ricchezze susciteranno in noi anche una specie di orgoglio, grazie alla stessa duplice relazione su cui abbiamo tanto insistito. La persona è in relazione con noi, o il nostro pensiero passa facilmente da lei a noi: i sentimenti suscitati dalle sue doti e dalle sue virtù sono piacevoli, e quindi in relazione con l'orgoglio. E infatti, troviamo che gli uomini sono naturalmente orgogliosi delle buone qualità o delle grandi ricchezze dei loro amici e dei concittadini.

3. Possiamo tuttavia osservare che se ribaltiamo l'ordine delle passioni, non seguirà lo stesso effetto. Ci è facile passare dall'amore e dall'affetto all'orgoglio e alla vanità; ma non da queste ultime passioni alle prime, anche quando tutte le relazioni siano le stesse. Non certo per le nostre qualità amiamo coloro che sono in relazione con noi, anche se quelle qualità suscitano naturalmente il loro orgoglio. Qual è la ragione di questa differenza? L'immaginazione passa sempre facilmente a noi dagli oggetti che con noi hanno una relazione, sia perché la relazione facilita il passaggio, sia perché in questo caso passiamo da oggetti lontani a oggetti contigui. Quando invece passiamo da noi a degli oggetti che sono in relazione con noi, pur se il primo principio asseconda il passaggio del pensiero, il secondo tut-

tavia gli si oppone; ecco perché il passaggio delle passioni non è altrettanto facile dall'orgoglio all'amore che dall'amore all'orgoglio.

4. Le virtù, i servigi e la fortuna di un uomo ci ispirano subito stima e affetto per un altro che è in relazione con lui. Il figlio di un nostro amico ha naturalmente diritto alla nostra amicizia; i parenti di un uomo molto eminente stimano se stessi e sono stimati dagli altri per la relazione che hanno con lui. È qui pienamente evidente la forza della duplice relazione.

5. Quelli che daremo ora sono esempi di un altro tipo, in cui si può tuttavia scoprire l'azione di questi princìpi. L'invidia sorge da una superiorità altrui; possiamo però osservare che non è una grande sproporzione fra noi e un'altra persona a suscitare questa passione, ma al contrario il nostro esserle vicini. Una grande sproporzione spezza la relazione delle idee, e ci impedisce di metterci a confronto con ciò che ci è lontano, oppure diminuisce gli effetti del confronto.

Un poeta non è portato a invidiare un filosofo, o un poeta di genere diverso, di un altro paese o di un'altra epoca. Tutte queste differenze impediscono o indeboliscono il confronto, e quindi anche la passione.

Questa è anche la ragione per cui tutti gli oggetti appaiono grandi o piccoli solo se confrontati con quelli della stessa specie. Una montagna non ingrandisce né sminuisce ai nostri occhi un cavallo; ma quando vediamo insieme un cavallo fiammingo e uno gallese, l'uno ci appare più grande, e l'altro più piccolo, che non quando li vediamo separatamente.

Con lo stesso principio possiamo spiegare quell'osservazione degli storici, secondo cui in una guerra civile o anche in una discordia di fazioni, ognuno dei partiti preferirà sempre correre il rischio di chiamare in aiuto un nemico esterno piuttosto che sottomettersi ai propri concittadini. Guicciardini fa questa osservazione a proposito delle guerre in Italia, in cui le relazioni fra i vari Stati non sono, propriamente parlando, che relazioni di nome,

di lingua e di contiguità. Eppure, anche queste relazioni, se unite a una qualche superiorità, rendendo più naturale il confronto lo rendono ancora più penoso, e spingono gli uomini a cercare qualche altro motivo di superiorità che, non essendo accompagnato da relazioni, abbia quindi una influenza meno sensibile sull'immaginazione. Quando non possiamo spezzare l'associazione di idee, proviamo il desiderio ancor più forte di eliminare la superiorità; e questa è la ragione per cui i viaggiatori sono di solito così prodighi di lodi verso i cinesi e i persiani, mentre poi badano a disprezzare le popolazioni vicine che possono stare su un piano di rivalità con la loro terra natale.

6. Esempi analoghi li troviamo nel campo delle belle arti. Se un autore componesse un trattato, del quale una parte fosse seria e profonda mentre un'altra fosse leggera e spiritosa, tutti condannerebbero un miscuglio tanto strano e accuserebbero l'autore di aver trascurato tutte le regole dell'arte e della critica. Ciò tuttavia non ci fa biasimare Prior [1] per avere unito in un unico volume il suo *Alma* e il suo *Salomone*; anche se questo amabile poeta è pienamente riuscito sia nella gaiezza dell'uno sia nella malinconia dell'altro. Anche supponendo che un lettore leggesse una di seguito all'altra queste due composizioni, incontrerebbe ben poca o nessuna difficoltà nel mutamento delle passioni: e questo perché mai, se non perché considera queste due composizioni come totalmente diverse e perché quindi, con questa frattura tra le idee, spezza il processo delle affezioni e impedisce all'una di influenzare o di contrastare l'altra?

Una figura eroica e una burlesca, se unite nello stesso quadro, produrrebbero qualcosa di mostruoso; e questo, malgrado il fatto che in una stessa camera, e addirittura vicini l'uno all'altro, poniamo senza alcuno scrupolo o difficoltà due quadri di carattere altrettanto opposto.

7. Non ci si deve meravigliare che il facile passaggio dell'immaginazione abbia una simile influenza su tutte le passioni. È proprio questa circostanza a formare tutte le

[1] [Cfr. *Trattato*, libro II, parte II, sez. 8, n. 15.]

relazioni e le connessioni fra gli oggetti. Noi non conosciamo alcuna connessione reale fra una cosa e un'altra; sappiamo soltanto che l'idea di una cosa è associata a quella di un'altra, che l'immaginazione passa facilmente dall'una all'altra. Dal momento, poi, che il facile passaggio delle idee e quello dei sentimenti si assecondano reciprocamente, possiamo già da ciò aspettarci che questo principio debba avere una forte influenza su tutte le affezioni e i moti del nostro animo: e l'esperienza ci conferma sufficientemente questa teoria.

Infatti, per non ripetere tutti gli esempi già fatti, supponiamo che viaggiassi con un compagno per un paese in cui fossimo entrambi degli stranieri; è evidente che se il panorama fosse bello, le strade agevoli e ben coltivati i campi, questo potrebbe mettermi di buon umore sia con me stesso sia con il mio compagno di viaggio. Ma, siccome supponiamo che questo paese non ha alcuna relazione né con me né col mio amico, esso non può mai essere in lui causa immediata di orgoglio o di stima; e quindi, se non fondo la passione su un qualche altro oggetto che abbia una più stretta relazione con uno di noi due, le mie emozioni saranno da considerarsi come l'effondersi di una disposizione nobile o umana piuttosto che come una precisa passione. Supponiamo invece che il bel panorama davanti a noi lo osservassimo dalla mia residenza di campagna o da quella del mio amico: allora questa nuova connessione di idee darebbe una nuova direzione al sentimento di piacere suscitato dal panorama, e farebbe nascere l'emozione dell'affetto o della vanità, secondo la natura della connessione. Non mi sembra proprio che ci sia molto spazio per dubbi o problemi.

SEZIONE QUINTA

1. Sembra evidente che la ragione intesa in senso stretto, cioè a dire il giudizio di verità o falsità, non può mai essere di per sé un motivo per la volontà né può avere alcuna influenza se non colpisce una passione ossia un'affezione. Le *relazioni astratte* di idee sono oggetto di curiosità, non di volizione, mentre i *dati di fatto*, quando non sono né buoni né cattivi, quando non suscitano né desiderio né avversione, sono del tutto indifferenti e non possono considerarsi come motivo di un'azione, siano essi noti o ignoti, percepiti correttamente o erroneamente.

2. Quel che di solito, e in senso popolare, vien chiamata ragione e viene tanto raccomandata nei discorsi morali, non è altro che una passione calma e indefinita che del suo oggetto ha una visione complessiva e distaccata; essa muove la volontà senza suscitare nessuna emozione sensibile. È la ragione, diciamo, che rende un uomo diligente nella sua professione: cioè, un calmo desiderio di ricchezza e di beni. È la ragione che spinge l'uomo a rispettare la giustizia: cioè una meditata considerazione del bene pubblico o della propria reputazione di fronte a se stesso e agli altri.

3. Quegli stessi oggetti che si raccomandano alla ragione, intesa in questo senso del termine, sono anche gli oggetti di quel che chiamiamo passione, quando ci sono vicini e acquistano inoltre degli altri vantaggi per quanto riguarda la situazione esterna e la loro conformità al nostro carattere interno, sì da suscitare una emozione tumultuosa e sensibile. Il male, quando è a grande distanza, diciamo che lo si evita con la ragione; ma quando ci è vicino, produce avversione, orrore, paura, ed è oggetto di passione.

4. L'errore che i metafisici hanno in genere commesso è stato quello di attribuire la direzione della volontà interamente a uno di questi princìpi, e di supporre che l'altro non abbia alcuna influenza. Spesso gli uomini agiscono coscientemente contro i propri interessi: a influenzarli non

è quindi sempre la prospettiva del massimo bene possibile. Spesso gli uomini contrastano una passione violenta per seguire degli interessi e degli obiettivi lontani: a determinare le loro azioni non è quindi soltanto una infelicità presente. Possiamo in generale osservare che sulla volontà agiscono entrambi questi princìpi; e che quando si trovano in opposizione, l'uno o l'altro prevale a seconda del carattere generale della persona o della disposizione che ha al momento. Ciò che chiamiamo *forza di carattere* implica il prevalere delle passioni calme su quelle violente; anche se possiamo facilmente osservare che nessuno possiede questa virtù con tanta costanza da non cedere mai e in nessuna circostanza alla sollecitazione di affezioni o desideri violenti. A queste variazioni di umore si deve la grande difficoltà di pronunciarsi sulle future azioni e risoluzioni degli uomini, quando si verifichi una opposizione di motivi e di passioni.

SEZIONE SESTA

1. Elencheremo qui alcune delle circostanze che rendono calma o violenta una passione, che fanno aumentare o diminuire una emozione.

Una delle proprietà della natura umana è la seguente: una emozione che accompagna una passione si trasforma facilmente in essa, pur se per loro natura siano originariamente diverse e perfino contrarie. È vero che per realizzare una unione perfetta tra passioni, e far sì che una produca l'altra, è sempre necessaria una duplice relazione, secondo la teoria che abbiamo sopra illustrato. Ma quando due passioni sono già prodotte, ognuna dalla sua propria causa, e sono entrambe presenti nella mente, si mescolano e si uniscono immediatamente benché abbiano una sola relazione e talvolta neanche questa. La passione che predomina assorbe quella inferiore e la assimila a se stessa. Quando gli spiriti sono già eccitati da una passione muteranno facilmente direzione, ed è naturale immaginare che questo mu-

tamento deriverà dall'affezione che prevale. In molti casi la connessione tra due passioni è più stretta di quella tra una passione e l'indifferenza.

Quando una persona è profondamente innamorata, i piccoli difetti e i capricci della sua donna, le gelosie e i diverbi tanto frequenti nelle faccende d'amore, aggiungeranno in molti casi una forza ulteriore alla passione prevalente, per quanto possano essere spiacevoli o addirittura in relazione con la collera e l'odio. Quando i politici intendono scuotere fortemente una persona con un fatto di cui vogliono metterla a parte, ricorrono all'espediente di eccitare dapprima la sua curiosità, di rinviare quanto più possono di soddisfarla aumentando così al massimo la sua ansia e la sua impazienza, prima di darle una completa informazione sulla questione; sanno che questa sua curiosità la farà precipitare nella passione che essi intendono suscitare, e rafforzerà la capacità dell'oggetto di influire sulla mente. Un soldato che va in battaglia si sente pieno di coraggio e di fiducia se pensa ai suoi amici e ai suoi commilitoni, mentre è colpito dalla paura e dal terrore se si sofferma a pensare ai suoi nemici. Perciò qualunque nuova emozione derivi dai primi accresce naturalmente il coraggio; mentre una emozione analoga, se deriva dagli ultimi, accresce la paura. Ciò spiega perché nella disciplina militare l'uniformità e lo splendore delle divise, la regolarità delle manovre e dei movimenti, insieme con tutta la pompa e la maestà della guerra, incoraggiano noi e i nostri alleati, mentre le stesse cose nel campo nemico ci gettano nel terrore, per quanto di per sé piacevoli e belle.

La speranza è di per sé una passione piacevole, e collegata all'amicizia e alla benevolenza; pur tuttavia, essa riesce talvolta a suscitare l'ira, quando è la passione predominante. *Spes addita suscitat iras*, dice Virgilio.

2. Dal momento che le passioni, per quanto indipendenti, si mutano naturalmente l'una nell'altra se sono entrambe presenti nello stesso tempo, ne consegue che quando il bene o il male si trovano in una posizione tale da causare una particolare emozione oltre alla loro diretta pas-

sione di desiderio o di avversione, questa ultima passione deve acquistare nuova forza e violenza.

3. Ciò accade spesso quando un oggetto suscita passioni contrarie. Si può infatti osservare che solitamente un'opposizione di passioni provoca una nuova emozione nel nostro animo, e produce maggiore disordine del concorrere di due affezioni di intensità uguale. Questa nuova emozione si trasforma facilmente nella passione predominante e, come si può osservare in molti casi, ne accresce la violenza al di là del segno che essa avrebbe raggiunto se non avesse incontrato nessuna opposizione. Proprio per questo ci è naturale desiderare ciò che è proibito, e proviamo spesso piacere a compiere delle azioni semplicemente perché sono illegali. Non sempre il senso del dovere, quando si oppone alle passioni, riesce ad avere la meglio; e quando non ci riesce ha piuttosto la tendenza a eccitarle e ad accrescerne la forza, producendo un contrasto nei nostri motivi e nei nostri princìpi.

4. Si ha lo stesso effetto sia che l'opposizione nasca da motivi interni sia che nasca da ostacoli esterni. Solitamente in entrambi questi casi la passione acquista nuova forza. Gli sforzi che la mente fa per superare l'ostacolo infiammano gli spiriti e ravvivano la passione.

5. L'incertezza ha gli stessi effetti dell'opposizione. L'agitarsi del pensiero, il suo rapido passare da un punto di vista all'altro, la varietà di passioni che si susseguono l'un l'altra con il mutare dei punti di vista: tutto ciò provoca una emozione nella mente, emozione che si trasfonde nella passione predominante.

Il senso di sicurezza, al contrario, indebolisce le passioni. La mente, se lasciata a se stessa, languisce immediatamente; e per poter conservare la propria vivacità deve essere sorretta continuamente da una nuova corrente di passioni. Per la stessa ragione, la disperazione, per quanto contraria al senso di sicurezza, ha un'influenza analoga.

6. Nulla eccita più potentemente un'affezione quanto il nascondere una parte del suo oggetto gettandolo in una sorta di ombra che, mostrandoci quanto basta per predi-

sporci a favore dell'oggetto, lascia allo stesso tempo ancora spazio al lavoro dell'immaginazione. Inoltre, questa oscurità è sempre accompagnata da un tipo di incertezza; lo sforzo che l'immaginazione fa per completare l'idea, turba il nostro umore e dà un'ulteriore forza alla passione.

7. Mentre la disperazione e il senso di sicurezza, per quanto siano contrari, producono gli stessi effetti, possiamo constatare che invece la lontananza ha degli effetti contrari e che, in circostanze differenti, o accresce o diminuisce la nostra affezione. Il duca de la Rochefoucauld ha osservato molto giustamente che la lontananza distrugge le passioni deboli, mentre accresce le forti; allo stesso modo in cui una folata di vento spegne una candela, ma ravviva un incendio. Una lontananza prolungata indebolisce naturalmente la nostra idea e diminuisce la passione: ma quando l'affezione è tanto forte e viva da sostenersi da sola, allora il dolore che deriva dalla lontananza ravviva la passione e le dà nuova forza e influenza.

8. Quando l'anima si accinge a compiere un'azione o a rappresentarsi un oggetto a cui non è abituata, si ha una certa rigidità nelle sue facoltà, e una difficoltà degli spiriti a muoversi nella nuova direzione. Dato che questa difficoltà eccita gli spiriti, essa è la fonte della meraviglia, della sorpresa, e di tutte le emozioni che nascono da ciò che è nuovo; inoltre, è in se stessa molto piacevole come tutte le cose che ravvivano la mente in misura moderata. Ma per quanto la sorpresa sia di per sé piacevole, tuttavia, poiché getta gli spiriti in uno stato di agitazione, non solo accresce le nostre affezioni piacevoli, ma anche quelle dolorose, secondo il principio sopra enunciato. Proprio perciò tutto quello che è nuovo ci tocca molto profondamente e ci dà più piacere o più dolore di quanto, a rigor di termini, ne comporti naturalmente. Quando la cosa si ripete frequentemente, la novità sbiadisce, le passioni si acquetano, l'agitazione degli spiriti si placa, e guardiamo gli oggetti con maggiore tranquillità.

9. L'immaginazione e le affezioni sono strettamente unite tra di loro; la vivacità della prima dà forza alle se-

conde. Quindi, la prospettiva di un piacere che ci è familiare ci influenza più di un altro, che riconosciamo magari come superiore, ma del quale ignoriamo *completamente* la natura. Dell'uno ci possiamo formare un'idea particolare e determinata: l'altro lo concepiamo soltanto sotto la nozione generale di piacere.

Una soddisfazione goduta recentemente, e il cui ricordo è fresco e attuale, agisce sulla volontà con maggiore violenza di un'altra le cui tracce siano indebolite e quasi cancellate.

Un piacere che si accorda con il nostro tipo di vita risveglia i nostri desideri e i nostri appetiti più di un altro piacere che gli sia estraneo.

Niente più dell'eloquenza è in grado di infondere una passione nella mente: essa ci presenta gli oggetti nella luce più intensa e più viva. La semplice opinione altrui, specialmente quando sia rafforzata dalla passione, farà sì che abbia un'influenza su di noi un'idea che altrimenti sarebbe stata, magari, completamente trascurata.

È degno di nota il fatto che di solito passioni vivaci accompagnano una immaginazione vivace. Da questo punto di vista, come per altri aspetti, la forza della passione dipende tanto dal temperamento della persona, quanto dalla natura dell'oggetto e dalla sua condizione.

Ciò che è distante nello spazio o nel tempo non ha una influenza uguale a ciò che è vicino e contiguo.

* * *

Non pretendo di aver qui esaurito l'argomento. Mi basterebbe esser riuscito a far vedere come, nel modo in cui le passioni si producono e si manifestano, vi è un certo meccanismo regolare che si può benissimo sottoporre a una accurata indagine non meno delle leggi del moto, dell'ottica, dell'idrostatica o di qualsiasi branca della filosofia naturale.

SAGGI MORALI, POLITICI E LETTERARI

Parte prima

SAGGIO PRIMO

LA SQUISITEZZA DEL GUSTO E DELLA PASSIONE

Alcune persone vanno soggette ad una certa « squisitezza della passione » che le rende estremamente sensibili a tutte le contingenze della vita e dà loro una viva gioia per ogni avvenimento felice, e, nello stesso modo, un dolore intenso quando si imbattono nelle sventure e nelle avversità. I favori e i buoni uffici si conciliano facilmente la loro amicizia, mentre la più piccola ingiuria provoca il loro risentimento. Qualsiasi onore o segno di distinzione li inorgoglisce oltre misura; ma sono fortemente colpiti dal disprezzo. La gente di questo carattere prova, senza dubbio, gioie più vive come dolori più pungenti degli uomini di temperamento freddo e pacato; ma credo che, misurato il pro e il contro, non ci sia nessuno che, se fosse interamente padrone del proprio carattere, non preferirebbe avere il secondo temperamento. La buona o la cattiva fortuna dipendono molto poco da noi; e quando un individuo che ha quella sensibilità di carattere viene colpito da qualche disgrazia, il suo dolore o il suo risentimento si impadroniscono completamente di lui e lo privano di ogni capacità di godere degli avvenimenti usuali della vita, il retto godimento dei quali forma la parte principale della nostra felicità. I grandi piaceri sono molto meno frequenti delle grandi pene, in modo che un temperamento sensibile sperimenterà assai meno casi del primo tipo che non del secondo; prescindendo poi dal fatto che gli uomini dotati di passioni così vive sono inclini a

farsi trasportare al di là di tutti i limiti consigliati dalla prudenza e dalla discrezione ed a fare dei passi falsi nella condotta della vita, passi che spesso sono irrimediabili.

In alcuni uomini si può osservare una « squisitezza di gusto » la quale assomiglia molto a questa squisitezza della passione ed è causa di sensibilità alla bellezza e alla bruttezza di ogni genere, uguale a quella che la squisitezza della passione produce relativamente alla buona fortuna e alle avversità, alle gentilezze e alle ingiurie. Quando si presenta una poesia o una pittura ad un uomo dotato di un simile talento, la squisitezza del suo sentimento fa sì che egli sia sensibilmente toccato da ogni parte di quelle; e le parti magistralmente eseguite vengono percepite con altrettanto squisito godimento e soddisfazione quanto le parti eseguite con trascuratezza e le assurdità vengono percepite con nausea e disgusto. Una conversazione raffinata e assennata gli dà il massimo piacere; la rozzezza e l'insolenza sono per lui un grande supplizio. In breve, la squisitezza del gusto ha lo stesso effetto della squisitezza della passione: allarga la sfera tanto della nostra felicità quanto della miseria, e ci rende sensibili a pene come a piaceri che sfuggono al resto del genere umano.

Tuttavia credo che ognuno sarà d'accordo con me che, nonostante questa rassomiglianza, la squisitezza del gusto deve essere desiderata e coltivata altrettanto quanto la squisitezza della passione deve essere deprecata e, se è possibile, guarita. Gli eventi buoni e cattivi della vita dipendono assai poco da noi; ma dipendono parecchio da noi i libri che leggeremo, i divertimenti a cui prenderemo parte e le compagnie in cui entreremo. I filosofi hanno cercato di rendere la felicità indipendente da qualunque fattore esterno. Questo grado di perfezione non può essere raggiunto; ma ogni uomo saggio cercherà di riporre la sua felicità principalmente in quegli oggetti che dipendono da lui stesso: e ciò non lo si può conseguire con altri mezzi che con la squisitezza del sentimento. Quando un uomo è dotato di questa facoltà è reso molto più felice da ciò che appaga il suo gusto che da ciò che è grato ai suoi appetiti, e riceve più gioia da una

poesia e da un'opera di ragionamento di quanta ne possa dare l'abbondanza più prodiga [1].

Qualunque sia la connessione che possa sussistere originariamente fra queste due specie di squisitezza, sono persuaso che nulla è più adatto a guarirci dalla squisitezza delle passioni che il coltivare quel gusto più alto e più raffinato che ci mette in grado di giudicare dei caratteri degli uomini, delle composizioni del genio e delle produzioni delle arti più nobili. Il maggior o minor godimento per quelle bellezze evidenti che colpiscono i nostri sensi dipende totalmente dalla maggior o minore sensibilità del temperamento; ma, per quanto riguarda le scienze e le arti liberali, il buon gusto è, in buona misura, la stessa cosa del buon senso, o almeno dipende da quest'ultimo tanto da esserne inseparabile.

Per giudicare giustamente di una composizione del genio, bisogna adottare tanti punti di vista, mettere a raffronto tanti casi particolari, e si richiede una tale conoscenza della natura umana che, se non si possiede la ragione più sana, non si potrà mai esercitare su tali cose una critica sia pure mediocre.

E questo è un altro motivo della necessità di coltivare il gusto per le arti liberali. Con tale esercizio la nostra capacità di giudicare verrà rafforzata, ci formeremo delle nozioni più giuste sulla vita; molte cose che rallegrano o affliggono gli altri, ci appariranno troppo frivole per tenere occupata la nostra attenzione, e così, a poco a poco, scio-

[1] [(Ed. A-Q, t; l'ultima frase è omessa nella edizione Q) « È difficile determinare fino a che punto la squisitezza del gusto e quella della passione siano legate insieme nella costituzione originaria della mente. Mi sembra che ci sia una notevole connessione fra le due cose. Infatti possiamo osservare che le donne, le quali hanno passioni più squisite degli uomini, possiedono anche un gusto più squisito per gli ornamenti della vita, del vestiario, dell'equipaggio e della comune correttezza del comportamento. Qualsiasi eccellenza in queste cose colpisce il loro gusto molto prima del nostro, e quando riuscite a piacere al loro gusto, presto riuscite a conquistarne anche gli affetti ». (*N.d.C.*)]

glieremo quella squisitezza ed eccitabilità della passione che è così incomoda.

Ma forse sono andato troppo oltre dicendo che il coltivare il gusto per le belle arti estingue le passioni e ci rende indifferenti a quegli oggetti che il resto del genere umano persegue con tanto attaccamento. Dopo una riflessione più matura, trovo piuttosto che ciò migliora la nostra sensibilità per tutte le passioni dolci e gradevoli e, nello stesso tempo, rende lo spirito incapace delle emozioni più rozze ed impetuose.

> Ingenuas didicisse fideliter artes,
> Emollit mores, nec sinit esse feros [2].

Di questo fatto credo che si possano assegnare due ragioni molto naturali.

In primo luogo, nulla contribuisce tanto a migliorare il temperamento quanto lo studio delle bellezze sia della poesia che dell'eloquenza, della musica e della pittura. Esse ci danno una certa eleganza di sentimento cui il resto degli uomini è estraneo. Le emozioni che eccitano sono leni e dolci. Esse astraggono la mente dalla bufera degli affari e degli interessi, nutrono la riflessione, dispongono alla tranquillità e producono una gradevole malinconia, la quale, fra tutte le disposizioni dello spirito, è la più disposta all'amore e all'amicizia.

In secondo luogo, la squisitezza del gusto è favorevole all'amore e a all'amicizia, in quanto riduce la nostra scelta a poche persone e ci rende indifferenti alla compagnia e alla conversazione della maggior parte degli uomini. Troverete di rado che i semplici uomini di mondo, per quanto siano dotati di buon senso, sono molto acuti nel distinguere i caratteri e nel notare quelle differenze e sfumature insensibili che rendono un uomo preferibile ad un altro. Chiunque abbia abbastanza buon senso è sufficiente per tener loro compagnia; essi parlano con lui dei loro piaceri e degli affari,

[2] [Ovidio, *Ex Ponto*, lib. II, 9, 47 sg.]

con la stessa franchezza con cui ne parlerebbero a chiunque altro; e trovandone molti che possono tenerne il posto non sentono mai la mancanza di qualcuno e il vuoto della sua assenza. Facendo uso del paragone di un celebre autore francese[3], il giudizio può essere confrontato ad un orologio o a una pendola: la macchina più ordinaria è sufficiente per dire le ore; ma solamente le più perfette possono dirci i minuti e i secondi e distinguere gli intervalli di tempo più piccoli. Chi abbia ben digerite le sue conoscenze sia dei libri, sia degli uomini prova poco piacere se non è in compagnia di pochi compagni eletti. Egli sente con troppa sensibilità quanto tutto il resto del genere umano sia al di sotto delle idee che egli si è fatto. Perciò, poiché i suoi affetti sono limitati ad una cerchia ristretta, non è meraviglia che egli li spinga più avanti di quanto farebbe se fossero più generali e meno distinti. La gaiezza e lo scherzo di una compagnia con cui si passa il tempo si nobilita in lui in una solida amicizia, e gli ardori di un desiderio giovanile divengono una passione raffinata.

[3] BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), Sixième soir.

SAGGIO SECONDO

LA LIBERTÀ DI STAMPA

Nulla sorprende più lo straniero dell'estrema libertà, di cui godiamo in questo paese, di comunicare al pubblico tutto quel che vogliamo e di criticare apertamente qualsiasi decisione presa dal re o dai suoi ministri. Se l'amministrazione decide per la guerra, si afferma che non vuole o non sa vedere quali sono gli interessi della nazione, e che nelle circostanze e nella situazione del momento è infinitamente preferibile la pace. Se le passioni dei ministri tendono alla pace, i nostri commentatori politici non parlano che di guerra e distruzione, e giudicano il comportamento del governo gretto e pusillanime. Dal momento che una simile libertà non è concessa da nessun altro governo, repubblicano o monarchico che sia, né in Olanda o a Venezia, né in Francia o in Spagna, viene naturalmente da chiedersi: *come mai solo la Gran Bretagna gode di questo particolare privilegio?* [1]

La ragione per cui la legge ci concede una tale libertà sembra derivare dalla forma mista del nostro governo, che non è né del tutto monarchico né del tutto repubblicano. Se non vado errato, in politica si può constatare che nel governo i due estremi, e cioè la libertà e la schiavitù, si avvicinano in genere fin quasi a toccarsi; mentre, se ci si allontana dagli estremi e si mescola un po' di monarchia alla

[1] [(Ed. A-P, t) « e, inoltre, l'illimitato esercizio di questa libertà è vantaggioso o dannoso alla società? ».]

libertà, il governo diventa sempre molto più libero; al contrario, però, se si mescola un po' di libertà alla monarchia, il giogo diventa sempre più gravoso e intollerabile[2]. In un governo come quello francese, che è assoluto, e in cui la legge, la consuetudine e la religione concorrono tutte a rendere il popolo pienamente soddisfatto della propria condizione, il monarca non può nutrire alcuna *gelosia* nei confronti dei suoi sudditi ed è quindi propenso a concedere loro grandi *libertà* sia di parola sia di azione. In un governo interamente repubblicano come quello olandese, in cui nessun magistrato ascende mai tanto da suscitare *gelosia* nello Stato, non c'è alcun pericolo se anche si investono i magistrati di grandi poteri discrezionali; e sebbene da tali poteri possano derivare molti vantaggi nel preservare la pace e l'ordine, tuttavia essi impongono delle notevoli limitazioni alle azioni dei cittadini e inducono ogni privato a un enorme rispetto verso il governo. Sembra quindi evidente che i due estremi, la monarchia assoluta e la repubblica, sono molto vicini in alcuni aspetti essenziali. Nella *prima*, il magistrato non nutre alcuna gelosia nei confronti del popolo; nella *seconda*, il popolo non ne ha alcuna nei confronti dei magistrati: tale assenza di gelosia provoca in entrambi i casi un credito e una fiducia reciproci, mentre produce una specie di libertà nelle monarchie e una specie di potere arbitrario nelle repubbliche.

Per giustificare la seconda parte della osservazione sopra enunciata, e cioè che in ogni governo le vie di mezzo sono le più reciprocamente lontane, e che le mescolanze di monarchia e libertà possono rendere il giogo più leggero o più gravoso, devo ricordare un'osservazione di Tacito sui romani sottoposti agli imperatori, secondo cui essi non potevano tollerare né una schiavitù completa né una completa libertà: *nec totam servitutem, nec totam libertatem pati possunt*. Un illustre poeta[3] ha tradotto e applicato agli in-

[2] [(Ed. D-P, t) « Cercherò di spiegarmi ».]
[3] [Voltaire.]

glesi questa osservazione, nella sua viva descrizione della politica e del governo della regina Elisabetta:

Et fit aimer son joug à l'Anglois indompté,
Qui ne peut ni servir, ni vivre en liberté.
Henriade, lib. I.

In base a questi giudizi, dobbiamo considerare il governo romano sotto gli imperatori come una mescolanza di dispotismo e di libertà, con una predominanza di dispotismo; e il governo inglese come una mescolanza dello stesso tipo, ma con una predominanza di libertà. Le conseguenze si accordano con la precedente osservazione, e sono proprio quelle che ci aspetteremmo discendere dalle forme di governo miste che provocano diffidenza e gelosia reciproche. Gli imperatori romani, o almeno molti di essi, erano i più terribili tiranni che abbiano mai disonorato la natura umana; ed è evidente che la loro crudeltà era suscitata principalmente dalla loro *gelosia* e dal vedere come tutti i grandi uomini di Roma mal tollerassero il dominio di una famiglia che, poco prima, non godeva di alcuna superiorità nei confronti della propria. Per converso, dal momento che in Inghilterra prevale nel governo l'aspetto repubblicano anche se con una notevole mescolanza di monarchia, per la propria conservazione esso è costretto a nutrire costantemente una diffidente *gelosia* nei confronti dei magistrati, per eliminare qualsiasi potere discrezionale e per proteggere con leggi generali e inflessibili la vita e i beni di tutti. Deve considerarsi reato soltanto quell'azione che la legge ha esplicitamente dichiarato tale, e non si deve mai accusare un uomo di un crimine se non in base a prove legali prodotte davanti ai suoi giudici; questi giudici, inoltre, devono essere dei sudditi come lui, costretti anche loro dai propri interessi a tener d'occhio con diffidenza gli abusi e le violenze dei ministri. Ciò spiega perché in Gran Bretagna c'è oggi tanta libertà, e forse addirittura licenziosità, quanta schiavitù e tirannia c'erano un tempo a Roma.

Questi princìpi spiegano la grande libertà di stampa esistente in questo regno, superiore a quella concessa in

qualsiasi altro governo. Sentiamo tutti[4] che cadremmo pian piano nelle mani di un potere arbitrario, se non badassimo attentamente a impedirgli di crescere e se non disponessimo di un facile strumento per lanciare l'allarme da un capo all'altro del regno. Bisogna risvegliare spesso l'animo del popolo per frenare l'ambizione della corte; e il timore che quest'animo si risvegli deve servire a impedire quell'ambizione. Nulla è altrettanto efficace a tal fine quanto la libertà di stampa, grazie alla quale tutta la cultura, l'arguzia e il genio della nazione possono essere impiegati al servizio della libertà, alla cui difesa tutti possono essere chiamati. Quindi, fintanto che la parte repubblicana del nostro governo riuscirà a difendersi contro quella monarchica, sarà naturalmente sua preoccupazione mantenere libera la stampa come elemento importante per la propria conservazione.

Si deve tuttavia riconoscere che una illimitata libertà di stampa è uno dei mali che accompagnano simili forme miste di governo, male per cui è difficile, o forse impossibile, proporre un rimedio adatto[5].

[4] [Nelle edizioni A-P si leggeva invece: « Sappiamo bene ».]

[5] [L'edizione Q omette l'ultima frase. Nelle edizioni A-P si leggeva al suo posto: « Dal momento che la libertà di stampa è tanto essenziale al sostegno del nostro governo misto, si può dire quindi che si è già risposto al secondo interrogativo, *se la libertà sia vantaggiosa o dannosa*: non c'è cosa più importante, infatti, in qualsiasi Stato, che la conservazione del vecchio governo, soprattutto se si tratta di un governo libero. Ma vorrei dire di più, e cioè che tanto pochi sono gli inconvenienti che accompagnano questa libertà, che la si può senz'altro considerare come un diritto comune dell'umanità: tale diritto si dovrebbe concedere quasi in tutti i governi, eccetto che in un governo ecclesiastico al quale sarebbe fatale. Da questa libertà noi non abbiamo da temere quelle conseguenze dannose provocate dalle arringhe dei demagoghi ateniesi e dei tribuni romani. Un libro o un opuscolo lo si legge da soli e con tutta calma; non c'è nessuno presente, dalle cui passioni possiamo essere contagiati, né siamo trascinati dalla forza e dall'energia dell'azione. E se anche fossimo turbati da uno stato d'animo quanto mai sedizioso, non saremmo immediatamente spinti ad azioni violente mediante le quali poter dare sfogo alla nostra passione. La libertà di stampa, quindi, anche quando

se ne faccia abuso, non potrà mai suscitare tumulti o ribellioni popolari. E quanto ai mormorii o ai segreti malcontenti che può provocare, è meglio che trovino subito sfogo in parole e che vengano a conoscenza del magistrato prima che sia troppo tardi, perché si possa così provvedere a porvi rimedio. Gli uomini, è vero, sono sempre più propensi a credere quel che si dice a sfavore dei loro governanti piuttosto che il contrario; ma questa tendenza è inevitabile per gli uomini, sia che godano o che non godano della libertà. Un sussurro può volare veloce come un opuscolo, ed essere altrettanto dannoso. Anzi, sarà anche più dannoso quando gli uomini non sono abituati a pensare liberamente, o a distinguere fra verità e menzogna.

Man mano che aumenta l'esperienza dell'umanità, ci si accorge anche che il *popolo* non è un mostro così pericoloso come lo si è sempre rappresentato, e che da ogni punto di vista è meglio guidarlo in modo degno di creature razionali, piuttosto che dirigerlo o manovrarlo come si fa con gli animali bruti. Prima che le Province Unite dessero l'esempio, la tolleranza era considerata incompatibile con il buon governo; e si credeva impossibile che una quantità di sette religiose potessero vivere insieme in pace e armonia, e potessero nutrire tutte lo stesso affetto reciproco, oltre a quello verso la loro patria comune. Analogo esempio ha dato l'Inghilterra per quanto riguarda la libertà civile; e sebbene questa libertà sembri provocare oggi un po' di fermento, non ha prodotto finora effetti dannosi; si deve invece sperare che gli uomini, sempre più abituati alla libera discussione degli affari pubblici, miglioreranno la loro capacità di giudicarli e si lasceranno più difficilmente sedurre dalle vane chiacchiere e dagli schiamazzi del popolo.

È molto confortevole per tutti coloro che amano la libertà pensare che questo privilegio peculiare della Gran Bretagna non può facilmente esserci strappato, e dovrà durare finché il nostro governo rimarrà in qualche misura libero e indipendente. È raro che la libertà, di qualsiasi tipo essa sia, si possa perdere tutto d'un tratto. La schiavitù ha un volto così terribile per chi è abituato alla libertà, che può impossessarsi degli uomini solo molto gradualmente, e deve camuffarsi in mille forme per poter essere tollerata. Ma se mai si dovesse perdere la libertà di stampa, la si perderebbe tutto d'un tratto. Le leggi generali contro la sedizione e la calunnia sono oggi le più rigorose che si possano pensare. Un ulteriore freno potrebbe imporcisi solamente o sottoponendo la stampa a un *imprimatur* o dando alla corte enormi poteri discrezionali per punire tutto ciò che le dispiace. Ma queste concessioni sarebbero una violazione così sfacciata della libertà, che probabilmente vi ricorrerebbe, come ultimo tentativo, solo un governo dispotico. Possiamo quindi concludere che la libertà della Gran Bretagna sarà perduta per sempre qualora questi tentativi dovessero avere successo ».]

SAGGIO TERZO

LA POLITICA
PUÒ ESSERE RIDOTTA A SCIENZA

Parecchi discutono se vi sia una differenza essenziale fra una forma di governo ed un'altra e se ogni forma di governo non possa diventare buona o cattiva, secondo che sia bene o male amministrata[1]. Se si ammettesse che tutti i governi sono simili e che l'unica differenza sta nel carattere e nella condotta di chi governa, la maggior parte delle dispute politiche verrebbe meno e tutto lo *zelo* spiegato a favore di una costituzione piuttosto di un'altra dovrebbe ritenersi puramente questione di bigottismo e di stoltezza. Ma, sebbene io sia amico della moderazione, non posso astenermi dal condannare questo modo di sentire e mi spiacerebbe pensare che le cose umane non hanno una stabilità maggiore di quella che può loro derivare dalla casualità dei temperamenti e dei caratteri dei singoli individui.

È vero che coloro i quali sostengono che la bontà di qualsiasi governo sta nella bontà dell'amministrazione possono citare degli esempi storici particolari in cui proprio lo stesso governo è passato improvvisamente dall'uno all'altro dei due estremi opposti del bene e del male, per essersi trovato in mani diverse. Fate il paragone fra il governo francese sotto Enrico III e sotto Enrico IV. Oppressione,

[1] I pazzi litighino per le forme di governo. È meglio tutto ciò che è meglio amministrato. *Saggio sull'uomo*, lib. III. [Si fa riferimento all'*Essay on Man* (1733-34) di ALEXANDER POPE (1688-1744).]

incostanza e frode da parte dei governanti; fazione, sedizione, tradimento, ribellione da parte dei sudditi caratterizzano l'infelice èra del primo di questi sovrani; ma quando il patriottico ed eroico principe che gli succedette si fu saldamente insediato sul trono, parve che il governo, il popolo ed ogni cosa fossero totalmente mutati; e tutto per la differenza di carattere e del modo di agire di quei due sovrani [2]. Esempi di questo genere si possono moltiplicare, quasi senza numero, ricavandoli sia dalla storia antica che da quella moderna, sia dalla storia degli altri paesi che da quella nostra.

Ma qui può essere opportuno fare una distinzione. Tutti i governi assoluti [3] devono dipendere moltissimo dall'amministrazione e questo è uno dei più gravi inconvenienti che accompagnano tale forma di governo. Ma nel caso di un governo repubblicano e libero, sarebbe un evidente assurdo se gli specifici freni e controlli forniti dalla costituzione non avessero realmente efficacia e non costringessero l'interesse, anche degli uomini malvagi, a rivolgersi al bene pubblico. Tale è infatti lo scopo di queste forme di governo e tale è realmente l'effetto che producono, dove sono saggiamente stabilite. D'altra parte, queste forme di governo sono la fonte di ogni disordine e dei più neri delitti, quando all'atto della loro formazione originaria e della loro istituzione abbiano fatto difetto o l'abilità o l'onestà.

La forza delle leggi e di determinate forme di governo è tanto grande ed è per contro così piccola la dipendenza che esse hanno dalle inclinazioni e dai caratteri degli uomini, che a volte da esse si possono dedurre conseguenze quasi

[2] [(Ed. A-P, t) « Un'eguale differenza di un genere contrario si può trovare paragonando i regni di Elisabetta e di Giacomo, quanto meno riguardo alla politica estera ». Le stesse edizioni omettono nel periodo che segue le parole « sia dalla storia degli altri paesi che da quella nostra ».]

[3] [(Ed. A-Q, t) « e tale, in gran misura, fu quello dell'Inghilterra fino alla metà dello scorso secolo, nonostante le numerose lodi per l'antica libertà inglese ». Le edizioni A-B si fermano alla parola « secolo ».]

altrettanto generali e certe di quelle che ci offrono le scienze matematiche.

La costituzione della repubblica romana diede l'intero potere legislativo al popolo, senza concedere un diritto di veto o alla nobiltà o ai consoli. Questo potere illimitato spettava al popolo romano come corpo collettivo, non come corpo rappresentativo. Le conseguenze furono che quando il popolo, in seguito ai successi e alle conquiste, divenne molto numeroso e abbracciò genti che abitavano a grande distanza dalla capitale, le classi cittadine, sebbene fossero le più disprezzabili, monopolizzarono la quasi totalità dei voti; e perciò furono molto adulate da chiunque aspirasse a diventar popolare; furono incoraggiate nella loro pigrizia dalle generali distribuzioni di grano e dai doni particolari che ricevevano quasi da ogni candidato; così divennero ogni giorno più licenziose ed il Campo Marzio era continuamente scena di tumulti e di sedizioni; schiavi armati furono introdotti tra questi cittadini furfanti sì che l'intero governo cadde nell'anarchia e la più grande felicità che i romani potessero attendersi fu il governo dispotico dei Cesari. Questi sono gli effetti della democrazia senza rappresentanza.

La nobiltà può possedere la totalità o una parte qualsiasi del potere legislativo dello Stato, in due modi diversi: o ciascun nobile partecipa al potere come parte dell'intero corpo della nobiltà, o l'intero corpo della nobiltà dispone del potere come composto di parti che hanno ciascuna un potere ed un'autorità distinti. L'aristocrazia veneziana è un esempio del primo genere di governo, quella polacca del secondo. Nel governo veneziano l'intero corpo della nobiltà possiede tutto il potere e nessun nobile ha autorità alcuna che non riceva dall'intero corpo. Nel governo polacco ogni nobile, in base ai suoi feudi, ha un'autorità ereditaria sua propria sui vassalli e l'intero corpo della nobiltà non ha altra autorità che quella che riceve dal concorso delle sue parti. I differenti modi di agire e le diverse tendenze di queste due specie di governo si possono mettere in chiaro anche *a priori*. Una nobiltà sul tipo di quella veneziana è preferibile ad una sul tipo di quella polacca, per quanto siano

vari i temperamenti e l'educazione degli uomini. Una nobiltà che possiede il potere in comune preserverà la pace e l'ordine sia fra gli stessi nobili, sia nei confronti dei soggetti e nessun suo membro avrà individualmente autorità sufficiente per esercitare un controllo sulle leggi, anche per breve tempo. I nobili manterranno la loro autorità sul popolo, ma senza alcuna gravosa tirannia e senza alcuna violazione della proprietà privata, perché un governo tirannico di questo genere non promuoverebbe l'interesse dell'intero corpo della nobiltà, pur potendo promuovere l'interesse di alcuni individui. Vi sarà una distinzione di rango fra la nobiltà e il popolo, ma questa sarà l'unica distinzione fatta valere nello Stato. L'intera nobiltà formerà un corpo solo, e tutto il popolo un altro senza alcuna di quelle private contese e rivalità che diffondono ovunque rovina e desolazione. È facile vedere gli svantaggi di una nobiltà come quella polacca in ciascuno di questi punti.

Così è possibile costituire un libero governo in modo che una singola persona, la si chiami doge, principe o re, possegga un'ampia parte di potere e formi un giusto equilibrio o contrappeso alle altre parti del corpo legislativo. Questa suprema magistratura può essere sia *elettiva* che *ereditaria* e sebbene la prima possa apparire, a prima vista, la più vantaggiosa, tuttavia un'indagine più approfondita scoprirà in essa maggiori inconvenienti che nella seconda, e sono inconvenienti fondati su cause e su princìpi eterni ed immutabili. L'occupazione del trono, in un tale governo, è questione di interesse tanto grande e tanto generale da dividere tutto il popolo in fazioni, donde si può temere quasi con certezza che ad ogni vacanza del trono si verifichi una guerra civile, che è il peggiore dei mali. Il principe eletto sarà di necessità o *straniero* o *originario del luogo*; nel primo caso, non conoscerà il popolo che deve governare, sarà sospettoso nei confronti dei suoi nuovi sudditi e questi guarderanno con sospetto a lui, darà tutta la sua confidenza a stranieri che non avranno altra preoccupazione che quella di arricchirsi nel modo più rapido possibile, finché il favore e l'autorità del loro padrone sono in grado di

proteggerli. Il principe originario del luogo porterà sul trono tutti i suoi rancori personali e le sue amicizie, ed ogni volta che coloro che una volta lo ritenevano come un loro eguale considereranno la sua elevata posizione, proveranno un sentimento di invidia. Per non dire poi che la corona è una ricompensa troppo alta per essere data soltanto a chi la merita e quindi indurrà sempre chi aspira ad essa ad usare la forza, o il danaro o l'intrigo per procurarsi i voti degli elettori; sicché un'elezione del genere non offrirà garanzie che il principe sia fornito di meriti eminenti, maggiori di quelli che si avrebbero nel caso in cui lo Stato, per scegliere il suo sovrano, si affidasse soltanto alla nascita.

Si può perciò porre come assioma universale in politica *che un principe ereditario, una nobiltà senza vassalli ed un popolo che vota per mezzo dei suoi rappresentanti formano rispettivamente la migliore* MONARCHIA, *la migliore* ARISTOCRAZIA *e la migliore* DEMOCRAZIA. Ma per provare più esaurientemente che la politica ammette verità generali che sono indipendenti dal carattere o dall'educazione sia dei sudditi che del sovrano può essere opportuno osservare alcuni altri princìpi di questa scienza che sembrano presentare appunto tali caratteristiche.

Si può facilmente osservare che, sebbene i governi liberi siano stati generalmente i più felici per quelli che sono stati messi a parte di tale libertà, essi sono stati tuttavia i più rovinosi ed oppressivi per le province; e credo che quest'osservazione si possa fissare come una massima di quelle di cui qui stiamo trattando. Quando un monarca estende i suoi domini per mezzo di conquiste, egli impara presto a considerare allo stesso livello i sudditi vecchi e quelli nuovi, perché, in realtà, tutti i suoi sudditi sono per lui la stessa cosa, se si fa eccezione per i pochi amici e favoriti con cui intrattiene relazioni personali. Egli non fa perciò distinzione alcuna fra gli uni e gli altri nelle leggi *generali* che emana, e nello stesso tempo ha cura di prevenire ogni atto *particolare* di oppressione sia a danno degli uni che degli altri. Ma uno Stato libero fa necessariamente una grande distinzione fra sudditi originari e sudditi guadagnati attra-

verso le conquiste e deve sempre fare così finché gli uomini imparino ad amare i loro vicini come se stessi. I conquistatori, in un governo libero, sono tutti in grado di emanare leggi e intenderanno certamente profittare delle circostanze per trarre dalle loro conquiste, con restrizioni sul commercio e con tasse, qualche vantaggio sia privato che pubblico. I governatori delle province hanno poi maggiore possibilità, in una repubblica, di mettersi al riparo con il loro bottino, facendo ricorso alla corruzione o all'intrigo; e i loro concittadini che trovano la madrepatria arricchita con le spoglie delle province sottomesse saranno più inclini a tollerare questi abusi. Per non dire che in uno Stato libero è precauzione necessaria quella di mutare frequentemente i governatori, e ciò costringe questi tiranni *pro tempore* ad essere più sbrigativi e rapaci nell'accumulare sufficienti ricchezze prima di lasciare il posto ai loro successori. Quale crudele tirannia esercitarono i romani sul mondo al tempo della repubblica! È vero che avevano leggi per prevenire l'oppressione nelle magistrature provinciali, ma Cicerone ci informa che i romani non avrebbero potuto meglio provvedere agli interessi delle province che abrogando queste stesse leggi; in questo caso, infatti, egli dice, i nostri magistrati, avendo completa impunità, non ruberebbero più di quanto potrebbe soddisfare la loro rapacità, mentre attualmente essi debbono soddisfare anche la rapacità dei loro giudici e di tutti i magnati di Roma, della cui protezione hanno bisogno. Chi può leggere senza orrore e stupore la descrizione delle crudeltà e delle oppressioni di Verre? E chi non è preso dall'indignazione nell'udire che, avendo Cicerone esaurito su quel dissoluto criminale tutti i fulmini della sua eloquenza ed essendo riuscito ad ottenere che fosse condannato al massimo della pena, tuttavia questo crudele tiranno visse pacificamente fino a tarda età, fra gli agi e le ricchezze, e che trent'anni dopo fu messo da Marco Antonio nelle liste di proscrizione, a causa delle sue enormi ricchezze, e cadde insieme con lo stesso Cicerone e con gli uomini più valorosi di Roma? Dopo la dissoluzione della repubblica, il giogo esercitato da Roma sulle province di-

venne più moderato, come Tacito[4] ci informa; e si può osservare che molti dei peggiori imperatori, per esempio Domiziano[5], ebbero cura di prevenire ogni oppressione sulle province. Al tempo di Tiberio[6] la Gallia era considerata più ricca della stessa Italia; né trovo che durante tutto il periodo dell'impero lo Stato romano sia divenuto meno ricco o popoloso in qualcuna delle sue provincie, sebbene in verità il valore e la disciplina militare continuassero a decadere[7]. L'oppressione e la tirannia dei cartaginesi sugli Stati a loro sottomessi nell'Africa giunse al punto, come apprendiamo da Polibio[8], che, non contenti di riscuotere la metà di tutti i prodotti del paese, la qual cosa da sola costituiva una rendita molto alta, li caricarono anche di molte altre tasse. Se passiamo dai tempi antichi a quelli moderni, troveremo che la nostra osservazione va mantenuta. Le province delle monarchie assolute sono sempre trattate meglio di quelle sottoposte a Stati liberi. Paragonate il *Pays conquis* di Francia con l'Irlanda e vi convincerete di questa verità, sebbene il regno d'Irlanda, essendo in buona misura abitato da inglesi, possieda tanti diritti e privilegi che dovrebbero naturalmente riservargli un trattamento migliore di quello che spetta ad una provincia conquistata. Anche la Corsica è un esempio chiaro in questo stesso senso.

C'è in Machiavelli un'osservazione[9] riguardante le conquiste di Alessandro Magno che credo si possa considerare come una di quelle verità politiche eterne che né il tempo né le circostanze possono cambiare. Può sembrare strano, dice quest'uomo politico, che delle conquiste così repentine

[4] *Annali*, lib. I, cap. 2.

[5] Svetonio, *Vita Domit*., cap. 8.

[6] « Egregium resumendae libertati tempus, si ipsi florentes, quam inops Italia, quam imbellis urbana plebs, nihil validum in exercitibus, nisi quod externum cogitarent », Tacito, *Annali*, lib. III, 40. [L'ed. A reca « al tempo di Vespasiano » e non porta la citazione.]

[7] [Questo periodo e le note 4 e 5 furono aggiunte nella edizione K.]

[8] Lib. I, cap. 72.

[9] [Machiavelli, *Il Principe*, cap. IV.]

come quelle di Alessandro dovessero essere mantenute così pacificamente dai suoi successori e che i persiani, durante tutti i disordini e le guerre civili che si verificarono in Grecia, non abbiano mai fatto il più piccolo sforzo di restaurare il loro primitivo governo indipendente. Per soddisfare la nostra curiosità riguardo alla causa di questo fatto così notevole, possiamo considerare che un monarca può governare i suoi sudditi in due modi diversi: egli può o seguire le massime dei sovrani orientali ed estendere la sua autorità in modo da non lasciare alcuna distinzione di rango fra i sudditi all'infuori di quella che procede immediatamente per tutti rispetto a lui; niente privilegi di nascita, niente onori e ricchezze ereditarie; in una parola, nessuna reputazione fra il popolo che non proceda dalla sua autorità. Oppure un sovrano può esercitare il suo potere in un modo più blando, come altri prìncipi europei e lasciar sussistere altre fonti di onore, vicino alla sua simpatia e al suo favore: nascita, titoli, ricchezze, valore, integrità, conoscenza o grandi e fortunati successi. Nel primo tipo di governo, dopo la conquista, è impossibile scuotere il giogo perché nessuno tra il popolo possiede così grande credito personale e tanta autorità da dare inizio a simile impresa, mentre, nel secondo tipo di governo, la più piccola sfortuna o discordia fra i vincitori incoraggerà i vinti a prendere le armi, poiché hanno dei capi pronti a sollecitarli ed a condurli in ogni impresa [10].

[10] Ho dato per sicuro, secondo la supposizione di Machiavelli, che gli antichi persiani non avessero nobiltà, sebbene vi sia ragione di sospettare che il Segretario fiorentino, che sembra avesse maggiore conoscenza degli autori latini che di quelli greci, si ingannasse su questo punto. I più antichi persiani, i cui costumi sono descritti da Senofonte, erano un popolo libero ed avevano la classe dei nobili. I loro ὁμότιμοι furono conservati anche dopo che le loro conquiste si estesero e dopo il conseguente mutamento del loro governo. Arriano li ricorda al tempo di Dario, *De exped. Alexandri*, lib. II, 11. Così gli storici parlano spesso delle persone che erano al comando come di uomini d'un gruppo familiare. Tigrane, che era generale dei medi sotto Serse, era della stirpe di Achmene. ERODOTO, lib. VII, cap. 62. Artacheas che diresse il taglio del canale intorno al monte Athos, era della stessa famiglia, ID., cap. 117. Megabizo era uno dei

Questo è il ragionamento di Machiavelli che appare solido e conclusivo, ma io vorrei che egli non avesse mescolato la falsità con la verità affermando che le monarchie governate secondo la politica di tipo orientale, sebbene si possano più facilmente conservare soggette una volta che siano conquistate, sono tuttavia le più difficili da sottomettere, perché non possono avere entro i loro confini alcun suddito potente, il cui malcontento e la cui ribellione possano faci-

sette eminenti persiani che cospirarono contro i Magi. Suo figlio, Zopiro, apparteneva all'alto comando sotto Dario e gli consegnò Babilonia. Suo nipote Megabizo comandava l'esercito che fu sconfitto a Maratona; suo pronipote Zopiro era anche un personaggio importante e fu bandito dalla Persia, ERODOTO, lib. III, 160, TUCIDIDE, lib. I, 109. Rosace, che comandava un esercito in Egitto sotto Artaserse, era anche discendente da uno dei sette cospiratori, DIOD. SIC., lib. XVI, 47. Agesilao, in SENOFONTE, *Hist. Graec.*, lib. IV, 1, desideroso di fare un matrimonio fra il re Coti suo alleato e la sorella di Spitridate, un nobile persiano che aveva disertato presso di lui, dapprima chiede a Coti di quale famiglia fosse Spitridate. Una delle più eminenti della Persia, risponde Coti. Arieo, quando gli fu offerta la sovranità da Clearco e dai diecimila greci, la rifiutò per essere egli di rango troppo basso, e disse che dei persiani così eminenti non avrebbero mai sopportato il suo comando, ID., *De expedit.*, lib. II. Alcune delle famiglie discendenti dai sette persiani ricordati sopra sopravvissero durante il regno di tutti i successori di Alessandro; e Mitridate, al tempo di Antioco, è indicato da Polibio come discendente da uno di essi, lib. V, cap. 43. Artabazo era stimato, come dice Arriano, ἐν τοῖς πρώτοις Περσῶν, lib. III, 23. E quando Alessandro celebrò in un solo giorno il matrimonio di 80 dei suoi capitani con donne persiane, la sua intenzione era chiaramente quella di imparentare i macedoni con le più eminenti famiglie persiane, ID., lib. VII, 4. Diodoro Siculo dice che esse erano fra le più nobili per nascita in Persia, lib. XVII, 107. Il governo della Persia era dispotico e condotto, sotto molti rispetti, secondo il modello orientale, ma non giungeva al punto di estirpare ogni nobiltà e di confondere insieme tutte le classi e gli ordini sociali. Questo governo lasciò sussistere uomini che erano nobili per se stessi e per la loro famiglia, indipendentemente dall'ufficio e dal comando che esercitavano. La ragione per cui i macedoni si impadronirono così facilmente di essi è dovuta ad altre cause, facili da trovare negli storici. Si deve dire però che il ragionamento di Machiavelli è in se stesso giusto, anche se ne è dubbia l'applicazione al caso qui considerato. [Questa nota fu aggiunta nella edizione K.]

litare la conquista da parte di un esercito nemico. Poiché, oltre al fatto che un tale governo tirannico indebolisce il coraggio degli uomini e li rende indifferenti verso le fortune del loro sovrano, oltre a ciò, dico, troviamo con l'esperienza che anche l'autorità temporanea e delegata dei magistrati e dei generali, essendo sempre in simili governi tanto assoluta nel suo ambito quanto quella dello stesso sovrano, con barbari abituati ad una cieca sottomissione, può produrre le più fatali e dannose rivoluzioni. Sicché, sotto ogni riguardo, un governo mite è preferibile e offre la maggiore sicurezza sia al sovrano che ai sudditi.

I legislatori, dunque, non dovrebbero affidare il governo futuro di uno Stato completamente al caso, ma dovrebbero predisporre un sistema di leggi per regolare l'amministrazione dei pubblici affari fino alla più tarda posterità. Gli effetti corrisponderanno sempre alle cause e dei saggi regolamenti sono in ogni comunità la più preziosa eredità che si possa lasciare alle generazioni future. Nel più piccolo organismo o ufficio, le forme e i metodi che in base alla tradizione regolano la condotta degli affari sono di fatto un freno importante alla naturale corruzione degli uomini. Perché non dovrebbe essere la stessa cosa anche negli affari pubblici? Possiamo forse far risalire la stabilità e la saggezza del governo di Venezia attraverso tante generazioni a qualche altra cosa che non sia la forma del governo? E non è forse facile indicare nella costituzione originaria i difetti che hanno dato luogo ai turbolenti governi di Atene e di Roma e che hanno finito per portare a rovina queste due famose repubbliche? Questa questione dipende poi così poco dai temperamenti e dall'educazione degli individui, che una parte della stessa repubblica può essere governata saggiamente e un'altra malamente proprio dagli stessi uomini, soltanto in ragione della differenza delle forme e delle istituzioni che regolano quelle due parti. Gli storici ci dicono che questo fu realmente il caso di Genova; infatti, mentre lo Stato era sempre pieno di tumulti, sommosse e disordini, il banco di San Giorgio, che era diventato una parte conside-

revole del popolo, fu guidato per parecchie generazioni con estrema integrità e saggezza [11].

Le epoche [12] in cui maggiormente risplende lo spirito pubblico non sempre si distinguono per la virtù privata. Buone leggi possono generare ordine e moderazione nel governo, mentre le tradizioni e i costumi ispirano poca umanità o giustizia nel carattere degli individui. Il più illustre periodo della storia romana, considerato da un punto di vista politico, è quello che corre tra l'inizio della prima e la fine dell'ultima guerra punica; in questo periodo il giusto equilibrio fra la nobiltà ed il popolo è assicurato dalle contestazioni dei tribuni e non è ancora andato perduto in seguito all'estendersi delle conquiste. Tuttavia in questo stesso periodo la terribile pratica dell'avvelenamento era così comune che, durante parte di una stagione, un *pretore* punì con la pena capitale per questo delitto in una parte d'Italia tremila persone [13] senza dire che le informazioni del genere, di cui disponeva, erano ancor più elevate. C'è un esempio simile, o piuttosto peggiore [14], nel periodo più recente della repubblica. Il popolo che noi tanto ammiriamo nella sua storia era molto depravato nella vita privata; non dubito che esso sia stato realmente più virtuoso nel periodo dei *triumvirati* quando stava mandando in pezzi la patria e spargeva massacri e desolazione su tutta la faccia della terra, soltanto per scegliere fra un tiranno e l'altro [15].

[11] « Essempio veramente raro, et da Filosofi in tante loro imaginate et vedute Republiche mai non trovato, vedere dentro ad un medesimo cerchio, fra medesimi cittadini, la libertà et la tirannide, la vita civile et la corrotta, la giustitia et la licenza; perché quello ordine solo mantiene quella città piena di costumi antichi et venerabili. E s'egli auvenisse (che col tempo in ogni modo auverrà) che San Giorgio tutta quella città occupasse, sarebbe quella una Republica più della venetiana memorabile ». *Delle Istorie fiorentine*, lib. 8.

[12] [Tutto questo capoverso fu aggiunto nell'edizione D.]

[13] T. Livio, lib. XL, cap. 43.

[14] Id., lib. VIII, cap. 18.

[15] « L'aigle contre l'aigle, romains contre romains / combatans seulement pour le choix de tyrans » Corneille [*Cinna*, Atto I, scena III].

Qui vi è quanto basta per indurre a sostenere col massimo zelo in ogni Stato libero quelle forme e quelle istituzioni che rendono sicura la libertà, che provvedono al bene pubblico e che frenano e puniscono l'avarizia o l'ambizione individuali. Niente fa più onore alla natura umana che vederla disposta ad una così nobile passione, come nulla può meglio indicare la meschinità d'animo d'un uomo che il vederlo privo di essa. Un uomo che ama solo se stesso, senza riguardo per l'amicizia e per il merito, è degno del biasimo più severo; un uomo che è sensibile soltanto all'amicizia, senza spirito pubblico o senza riguardo per il bene della comunità, manca della parte più importante della virtù.

Ma questo è argomento su cui non occorre insistere più a lungo ora. Ci sono abbastanza fanatici da entrambe le parti; essi eccitano le passioni dei loro sostenitori e con il pretesto del pubblico bene perseguono gli interessi ed i fini della fazione a cui appartengono. Per parte mia, sarò sempre più incline a promuovere la moderazione che il fanatismo, sebbene forse il mezzo più sicuro di produrre moderazione in ogni partito sia quello di accrescere il nostro zelo per il bene pubblico. Sforziamoci perciò, se possibile, di trarre dalla precedente dottrina una lezione di moderazione con riguardo ai partiti, in cui è presentemente [16] diviso il nostro paese; nello stesso tempo, non dobbiamo permettere che questa moderazione indebolisca l'assiduità e la passione con cui ogni individuo è tenuto a perseguire il bene del suo paese.

Sia quelli che attaccano come quelli che difendono un ministro in un governo come il nostro in cui è consentita la massima libertà, spingono sempre le cose ad uno degli estremi ed esagerano i suoi meriti o i suoi demeriti riguardo al bene pubblico. I nemici non mancano di accusarlo delle più grandi enormità, sia nell'amministrazione privata che in quella pubblica e non c'è meschinità o delitto di cui egli, a sentir loro, non sia capace. Guerre non necessarie, trattati scandalosi, profusione del danaro pubblico, tasse oppressive, ogni genere di cattiva amministrazione gli viene attribuito.

[16] [Le edizioni D-N recano la data del 1742.]

Per aggravare l'accusa, si dice che la sua riprovevole condotta estenderà il suo dannoso influsso anche sui posteri, minando la migliore costituzione del mondo, e scardinando quel saggio sistema di leggi, di istituzioni e di costumi, da cui i nostri antenati sono stati così ben governati per tanti secoli. Non soltanto si tratta di un cattivo ministro per se stesso, ma egli ha tolto via ogni possibilità di difendersi contro i cattivi ministri per il futuro.

Dall'altra parte i partigiani del ministro fanno in modo che le sue lodi si diffondano tanto alte quanto lo sono le accuse portate contro di lui e celebrano la sua condotta saggia, stabile e moderata in ogni parte dell'amministrazione. L'onore e l'interesse della nazione sostenuti all'estero, il credito pubblico mantenuto in patria, la persecuzione ristretta, le fazioni assoggettate; il merito di tutte queste benedizioni viene attribuito soltanto a lui. Nello stesso tempo, egli corona tutti gli altri meriti con una cura religiosa della migliore costituzione del mondo, che ha preservato in tutte le sue parti ed ha trasmesso integra perché sia la felicità e la sicurezza della più tarda posterità.

Quando queste accuse e queste lodi vengono accolte dai partigiani delle rispettive fazioni, non c'è da meravigliarsi che suscitino un fermento straordinario in entrambe le direzioni e che riempiano la nazione di violenti rancori. Ma a me piacerebbe persuadere questi partigiani fanatici che c'è una netta contraddizione tanto dalla parte di chi accusa come dalla parte di chi loda e che senza questa contraddizione non potrebbero né gli uni né gli altri esagerare tanto le loro accuse o le loro lodi. Se la nostra costituzione fosse realmente *quella nobile costruzione, orgoglio dell'Inghilterra, invidia dei nostri vicini, innalzata dal lavoro di tanti secoli, restaurata con dispendio di tante energie e cementata da tanta profusione di sangue* [17], se la nostra costituzione, dico,

[17] *Dissertazione sui partiti*, Lettera 10. [Si fa riferimento all'opera di Henry Bolingbroke (1678-1751) scritta dopo che nel 1723 Giorgio I gli concesse di ritornare dalla Francia, ove era fuggito sotto l'accusa di alto tradimento.]

merita in ogni misura questi elogi [18], non avrebbe mai consentito che un ministro malvagio ed incapace governasse trionfalmente per un periodo di vent'anni, con l'opposizione dei maggiori ingegni della nazione, massimamente liberi di esercitare la lingua e la penna, in Parlamento e nei frequenti appelli al popolo. Se il ministro fosse veramente malvagio ed incapace nella misura che con tanta insistenza si sostiene, la costituzione dovrebbe essere difettosa nei suoi princìpi originari e di conseguenza il ministro non potrebbe essere accusato di minare la migliore forma di governo del mondo. Una costituzione è buona soltanto in quanto fornisce un rimedio contro la cattiva amministrazione; e se la costituzione inglese nel suo maggior vigore e restaurata da due eventi così notevoli come quelli della *rivoluzione* e della *accessione* che le hanno sacrificato l'antica famiglia reale, se la nostra costituzione, dico, con tanti vantaggi, non ci offre in realtà alcun rimedio del genere, ci dobbiamo piuttosto sentir obbligati verso qualunque ministro che la insidi e che ci offra l'opportunità di sostituirla con una migliore.

Vorrei usare gli stessi argomenti per moderare lo zelo di quelli che difendono il ministro. *La nostra costituzione è così eccellente?* Allora un cambiamento di ministero non può essere un fatto così spaventoso, poiché è essenziale per una simile costituzione che essa, attraverso ogni ministero, riesca sia a preservare se stessa da ogni violazione, sia a prevenire ogni enormità nell'amministrazione. *La nostra costituzione è proprio cattiva?* Allora un così straordinario timore ed una così straordinaria apprensione a causa dei cambiamenti di ministri sono fuori luogo; un uomo non dovrebbe in questo caso essere più preoccupato di un marito, che, avendo sposato una donna venuta dal postribolo, dovrebbe essere vigilante per prevenire la sua infedeltà. Gli affari pubblici, in governi del genere, devono necessariamente precipitare nella confusione, qualunque sia la mano che li dirige; e lo zelo dei *patrioti* in questo caso serve molto

[18] [Nelle edizioni A-D *elogiums*; qui *eulogies*; la parola si trova spesso citata così nel *Trattato*.]

meno della pazienza e della sottomissione, che sono virtù *filosofiche*. La virtù e le buoni intenzioni di Catone e di Bruto sono altamente lodevoli; ma a che serve il loro zelo? Solo ad affrettare il periodo fatale del governo di Roma e a rendere le sue convulsioni e la sua estrema agonia più violente e dolorose.

Non vorrei si pensasse che io sostenga che gli affari pubblici non meritano affatto cura ed attenzione. Se gli uomini fossero moderati e conseguenti, le loro richieste potrebbero essere riconosciute, o almeno potrebbero esser prese in esame. Il *Country-party* potrebbe ancora sostenere che la nostra costituzione, per quanto eccellente, può dar luogo a un certo grado di cattiva amministrazione; e quindi, se il ministro è cattivo, è giusto opporsi a lui con un grado di zelo *adeguato*. E dall'altra parte si può concedere che il *Court-party*, nella supposizione che il ministro sia buono, difenda la sua amministrazione anche con *un certo* zelo. Vorrei solo persuadere gli uomini a non lottare come se stessero combattendo *pro aris et focis* e a non mutare con la violenza delle loro fazioni una costituzione buona in una costituzione cattiva.

Nella presente controversia non ho tenuto alcun conto di cose personali. Nella migliore costituzione civile, in cui ognuno è disciplinato dalle leggi più rigide, è facile scoprire sia le buone che le cattive intenzioni di un ministro e giudicare se il suo carattere personale merita amore o odio. Ma tali questioni sono di poca importanza per il bene pubblico; e chi scrive di questioni del genere viene giustamente sospettato di malevolenza o di adulazione [19].

[19] [Le edizioni D-P recano in nota il saggio *Un ritratto di Sir Robert Walpole* (cfr. *infra*, pp. 969 sg.).]

SAGGIO QUARTO

DEI PRIMI PRINCÌPI DEL GOVERNO

A chi considera le cose umane con occhio filosofico. nulla appare più sorprendente della facilità con cui la maggioranza viene governata da una minoranza e dell'implicita sottomissione con cui gli uomini rinunziano ai loro propri sentimenti ed alle loro proprie passioni a favore di quelle di chi li governa. Quando cerchiamo quali siano i mezzi che producono questo miracolo, troviamo che, mentre la forza sta sempre dalla parte dei governati, coloro che governano per reggerli non fanno appello che all'opinione. Perciò soltanto sull'opinione si fonda il governo e questa massima si applica ai governi più dispotici e bellicosi come ai più liberi e popolari. Il sultano d'Egitto o l'imperatore di Roma possono governare i loro innocui sudditi come dei bruti, contro i loro stessi sentimenti e contro la loro inclinazione; ma devono, quanto meno, aver guidato i mammalucchi o le schiere dei pretoriani come uomini, cioè facendo ricorso alla loro opinione.

L'opinione è di due generi, cioè opinione di INTERESSE ed opinione di DIRITTO. Per opinione di interesse intendo specialmente il senso del vantaggio generale che deriva dal governo insieme con la persuasione che il determinato governo particolare che si è stabilito è vantaggioso quanto potrebbe esserlo un altro qualsiasi che si potrebbe facilmente costituire. Quando quest'opinione prevale nella maggioranza di uno Stato o fra quelli che hanno la forza nelle

loro mani, essa conferisce grande sicurezza ad un qualunque governo.

Il diritto è di due generi, diritto al POTERE e diritto alla PROPRIETÀ. Quale prevalenza abbia sopra gli uomini l'opinione del primo genere si può facilmente comprendere osservando l'attaccamento che tutte le nazioni hanno per il loro antico governo ed anche per quei nomi che hanno avuto la sanzione dell'antichità. L'antichità genera sempre l'opinione di diritto e quali che siano le impressioni sfavorevoli che noi possiamo nutrire nei riguardi degli uomini, si trova sempre che essi sono prodighi di sangue e di ricchezze nel mantenimento della giustizia pubblica [1]. Non c'è davvero alcuna particolare situazione in cui, a prima vista, possa apparire nella struttura dello spirito umano una contraddizione maggiore di quella che si riscontra in questo caso. Quando gli uomini agiscono in una fazione, sono disposti a trascurare, senza vergogna o rimorso, tutti i vincoli dell'onore e della moralità per servire il loro partito; tuttavia, quando una fazione ha a fondamento una questione di diritto o di principio, non si dà occasione in cui gli uomini spieghino una maggiore ostinazione ed un senso più deciso della giustizia e dell'equità. La stessa tendenza sociale dell'umanità è la causa di questa apparente contraddizione.

Si comprende bene che l'opinione del diritto alla proprietà è importante in tutte le questioni di governo. Un noto autore [2] ha fatto della proprietà il fondamento di tutto il governo e la maggior parte dei nostri scrittori politici pare incline a seguirlo su questo punto. Questo è eccessivo, ma si deve riconoscere che l'opinione del diritto alla proprietà esercita un grande influsso in questa materia.

Su queste tre opinioni, perciò, quella del pubblico *inte-*

[1] [(Ed. A-P, t) « Possiamo denominare questa passione entusiasmo o possiamo darle qualunque nome ci piaccia; ma un politico che trascurasse di notarne l'influsso sulle vicende umane proverebbe di essere uomo di ben limitato intendimento ». Le edizioni A e B omettono il resto del capoverso.]

[2] [JAMES HARRINGTON (1611-1677), scrittore politico inglese autore di *Oceana* (Londra, 1656).]

resse, quella del *diritto al potere* e quella del *diritto alla proprietà,* sono fondati tutti i governi e tutte le forme di autorità che le minoranze esercitano sulle maggioranze. Vi sono in verità altri princìpi che aggiungono forza a questi e ne determinano, ne limitano o ne modificano l'azione; tali sono l'*interesse personale,* la *paura* e l'*affetto*; possiamo tuttavia affermare che questi altri princìpi non possono influire da soli, ma presuppongono l'antecedente influsso delle opinioni ricordate sopra. Perciò questi si debbono considerare princìpi secondari e non originari del governo.

Infatti, per quanto concerne l'*interesse personale,* che intendo come l'attesa di particolari ricompense distinta dalla generale protezione che ricaviamo dal governo, è evidente che l'autorità del magistrato deve essere antecedentemente stabilita, o quanto meno si deve sperare che lo sia, perché produca l'attesa di simili ricompense. La prospettiva di ricompense può accrescere l'autorità del magistrato in alcuni individui particolari, ma non può mai far nascere tale autorità con riguardo a tutto il popolo. Gli uomini sono naturalmente alla ricerca di ottenere i favori più grandi possibile da parte dei loro amici e conoscenti; e perciò le speranze di un considerevole numero di cittadini non si concentrerebbero mai su un gruppo particolare di uomini, se questi non avessero altro titolo per essere designati magistrati e non avessero un influsso sulle opinioni degli uomini distinto da quello che può derivare dall'interesse personale di alcuni. La stessa osservazione si può estendere agli altri due princìpi della *paura* e dell'*affetto.* Nessuno avrebbe ragione alcuna di temere la furia di un tiranno, se questi derivasse la sua autorità sugli altri soltanto dalla paura; infatti egli, come uomo singolo, non può andare molto lontano con la sua forza fisica e tutto il potere in più di cui dispone deve essere fondato o sulla nostra stessa opinione o sulla presunta opinione di altri. E sebbene l'*affetto* per la saggezza e la virtù di un sovrano possa avere notevole estensione e grande influsso, tuttavia si deve supporre che il sovrano sia investito di un carattere pubblico prima che sorga tale affetto, altrimenti la considerazione pubblica non gli servirà a nulla e

la sua virtù non avrà influsso alcuno al di là di una sfera ristretta.

Un governo può durare per parecchi secoli, sebbene la distribuzione del potere e quella della proprietà non coincidano. Ciò accade principalmente dove ogni ceto od ordine della popolazione ha acquistato una larga porzione di proprietà, mentre in base alla costituzione originaria del governo non ha parte alcuna nel potere. Con quale diritto potrebbe un individuo qualsiasi di tale classe rivendicare una autorità nei pubblici affari? Gli uomini sono comunemente molto attaccati al loro antico governo e non ci si deve attendere perciò che il popolo consideri con favore simili usurpazioni. Ma quando la costituzione originaria concede una parte del potere, sebbene piccola, ad una classe di uomini che possiedono una larga parte della proprietà, è facile per costoro estendere la loro autorità e fare in modo che la distribuzione del potere coincida con quella della proprietà. Questo è stato il caso della Camera dei Comuni in Inghilterra.

La maggior parte degli scrittori che hanno trattato del governo inglese ha ritenuto che, poiché la Camera bassa rappresenta tutto il popolo di Gran Bretagna, il suo peso sul piatto della bilancia sia proporzionato alla proprietà ed al potere di tutti coloro che essa rappresenta. Ma questo principio non si deve accogliere come assolutamente vero; infatti, sebbene il popolo si richiami più agevolmente alla Camera dei Comuni che a qualsiasi altro organo della costituzione, scegliendola come propria rappresentante e come pubblica custode della propria libertà, vi sono tuttavia casi in cui la Camera, anche quand'era in opposizione alla corona, non fu seguita dal popolo, come si può particolarmente osservare che avvenne appunto della Camera dei Comuni *tory* durante il regno di re Guglielmo. Se i membri della Camera fossero obbligati a ricevere istruzioni dagli elettori, come i deputati olandesi, la questione sarebbe del tutto diversa; e se un potere e delle ricchezze così immense come quelle di tutto il popolo di Gran Bretagna fossero gettati sul piatto della bilancia, non è facile pensare che la Corona o potrebbe influenzare tale moltitudine di persone o potrebbe resistere

a tanta preponderanza di proprietà. È vero che la Corona ha grande influenza sulla collettività nella elezione dei membri della Camera; ma se questa influenza, che adesso viene esercitata soltanto una volta ogni sette anni, dovesse venir usata per convertire il popolo ad ogni voto, si consumerebbe presto e nessuna abilità, popolarità o rendita potrebbe conservarla. Devo perciò essere dell'opinione che un cambiamento su questo punto particolare introdurrebbe un cambiamento totale nel nostro governo e lo ridurrebbe presto ad una pura repubblica o, forse, ad una repubblica di forma conveniente ed adatta. Infatti, sebbene il popolo raccolto in un corpo come le tribù romane sia completamente inidoneo al governo, tuttavia, quando è suddiviso in piccoli gruppi, è più suscettibile di ordine e di ragione, la forza delle correnti e delle maree popolari è in gran misura spezzata, e l'interesse pubblico può essere perseguito con un certo metodo e con una certa costanza. Ma è inutile ragionare più a lungo su una forma di governo che probabilmente non avrà mai luogo in Gran Bretagna e che non sembra sia sostenuta presso di noi da alcun partito come proprio obiettivo. Trattiamo dunque con cura e perfezioniamo il nostro antico governo quanto è possibile, senza incoraggiare una passione per così dannose novità [3].

[3] [Le edizioni A-N aggiungono il seguente capoverso: « Concluderò quest'argomento osservando che la presente controversia politica riguardo alle disposizioni che un membro della Camera riceve da coloro che egli rappresenta è molto frivola e non può metter capo ad alcuna decisione nel modo in cui viene condotta da entrambe le parti; il *Country-party* sostiene che un membro della Camera sia assolutamente costretto a seguire le istruzioni e gli ordini, come un ambasciatore o un generale è costretto dagli ordini che riceve e che il suo voto debba essere accolto alla Camera solo in quanto si conforma ad essi. Il *Court-party* al contrario non sostiene che i sentimenti del popolo debbano essere privi di ogni peso per qualunque membro della Camera, e meno ancora che questi debba disprezzare i sentimenti di coloro che egli rappresenta e con i quali è più particolarmente in relazione. E se i sentimenti di costoro hanno peso, perché essi non dovrebbero esprimerli? La questione riguarda dunque soltanto i gradi di peso che si devono attribuire alle istruzioni. Ma la natura del linguaggio è tale che è impossibile che esso esprima di-

stintamente questi diversi gradi; e se ci si impegna in una controversia su questo punto, può ben accadere che si differisca nel linguaggio e che tuttavia si sia d'accordo in quello che si intende, o che si differisca in ciò che si intende e che tuttavia si convenga nel linguaggio. Inoltre, come è possibile trovare questi gradi, tenendo conto della diversità di questioni che si dibattono alla Camera e della varietà dei luoghi che i suoi membri rappresentano? Le istruzioni di Totness dovranno avere lo stesso peso di quelle di Londra? O le istruzioni riguardo alla convenzione, che concernono la politica estera, avranno lo stesso peso di quelle che concernono il dazio, che riguarda soltanto i nostri affari interni? ».]

SAGGIO QUINTO

DELL'ORIGINE DEL GOVERNO[1]

L'uomo, nato in una famiglia, è costretto a tenere in vita la società dalla necessità, dall'inclinazione naturale e dall'abitudine. Nel suo ulteriore progresso, l'uomo è impegnato a stabilire la società politica per l'amministrazione della giustizia, senza della quale non ci può essere pace fra gli uomini, né sicurezza, né aiuto reciproco. Dobbiamo perciò considerare tutto il vasto apparato del governo come avente, in definitiva, per unico oggetto o scopo la distribuzione della giustizia, o, in altre parole, il mantenimento dei dodici giudici. Re e Parlamenti, flotte ed eserciti, ufficiali di corte e agenti delle imposte, ambasciatori, ministri e consiglieri privati, sono tutti subordinati nel loro fine a questa parte dell'amministrazione. Perfino il clero, in quanto ha il dovere di inculcare la morale, si può giustamente pensare che non abbia altro utile scopo per essere istituito, almeno per quanto concerne questo mondo terreno.

Tutti gli uomini si rendono conto che la giustizia è necessaria per conservare la pace e l'ordine; e tutti gli uomini si rendono conto che la pace e l'ordine sono necessari per tenere in vita la società. Tuttavia, nonostante questa forte ed evidente necessità, la fragilità e la malvagità della nostra natura è tale che è impossibile fare in modo che gli uomini si mantengano con lealtà e con sicurezza sulla via della

[1] [Questo saggio fu aggiunto da Hume nell'ultima edizione e fu scritto da lui fra il febbraio ed il marzo del 1774.]

giustizia. Si possono verificare delle circostanze straordinarie, in cui un uomo trova che il suo interesse può esser maggiormente favorito dalla frode o dalla rapina, che compromesso dalla frattura che la sua ingiustizia provoca nell'unione sociale. Ma molto più frequentemente egli si lascia distogliere dall'obiettivo del suo interesse grande ed importante, ma lontano, in forza delle lusinghe che vengono dalle tentazioni presenti, anche se spesso molto frivole. Questa grave debolezza è incurabile nella natura umana.

Gli uomini devono, perciò, cercare di attenuare un difetto che non possono curare. Devono istituire delle persone, con il nome di magistrati, il cui compito specifico sia quello di dare rilievo ai decreti dell'equità, di punire i trasgressori, di correggere la frode e la violenza, e di obbligare gli uomini, sebbene riluttanti, a tener conto dei loro interessi permanenti e reali. In una parola, l'OBBEDIENZA è un nuovo dovere che si deve inventare per tenere in piedi il dovere della GIUSTIZIA; ed i vincoli della giustizia e dell'equità devono essere rafforzati dai vincoli dell'obbedienza ai magistrati.

Tuttavia, considerando la questione da un punto di vista astratto, si potrebbe pensare che non si guadagna nulla con questa alleanza di vincoli, e che il dovere artificiale dell'obbedienza, per la sua stessa natura, rimane per l'animo umano un sostegno altrettanto debole del dovere primitivo e naturale della giustizia. Gli interessi particolari e le tentazioni presenti possono soverchiare tanto l'uno che l'altro; essi sono quindi egualmente esposti allo stesso inconveniente. E l'uomo, che è incline ad essere un cattivo vicino, sarà tratto dagli stessi motivi, bene o male intesi, ad essere anche un cattivo cittadino e un cattivo suddito. Per non ricordare poi che lo stesso magistrato può essere spesso negligente, parziale o ingiusto nell'esercizio della sua autorità.

Tuttavia l'esperienza prova che c'è una grande differenza fra questi due casi. Noi troviamo che l'ordine nella società è molto meglio mantenuto per mezzo del governo ed il nostro dovere nei confronti del magistrato è molto più strettamente salvaguardato dai princìpi della natura umana, di quanto lo sia il nostro dovere nei confronti dei concittadini.

L'amore del comando è così forte nel cuore dell'uomo che molti non soltanto se ne lasciano vincere, ma affrontano tutti i pericoli, le fatiche e le cure del governo; e gli uomini, una volta raggiunta tale posizione, sebbene spesso siano sviati dalle passioni private, trovano nella maggioranza dei casi un interesse visibile nell'imparziale amministrazione della giustizia. Le persone che dapprima conseguono questa distinzione in base al consenso, tacito od espresso, del popolo, devono essere dotate di superiori qualità personali quanto a valore, forza, integrità o prudenza, e queste suscitano rispetto e fiducia; una volta che il governo sia stabilito, esercita una forte influenza sugli uomini anche la considerazione della nascita, del rango e della condizione sociale; ed anch'essa rafforza i decreti del magistrato. Il principe o capo politico inveisce a gran voce contro ogni disordine che possa turbare la società; egli incita tutti i suoi partigiani e tutti gli uomini onesti ad aiutarlo nel correggere e nel riparare a tali disordini e nell'esecuzione del suo compito viene facilmente seguito da tutte le persone neutrali. Egli presto acquista il potere di ricompensare questi servigi e mentre la società si viene perfezionando, egli crea funzionari subordinati e spesso anche una forza militare; gli uni e l'altra trovano un interesse visibile ed immediato nel dare appoggio alla sua autorità. Ben presto l'abitudine consolida ciò che gli altri princìpi della natura umana hanno fondato in modo imperfetto; e gli uomini, una volta abituati all'obbedienza, non pensano mai di abbandonare una strada, sulla quale hanno costantemente camminato essi e i loro antenati ed alla quale sono sospinti da motivi così urgenti e visibili.

Ma sebbene questo progresso delle cose umane possa apparire certo ed inevitabile, e sebbene il sostegno che l'obbedienza all'autorità reca alla giustizia sia fondato su princìpi evidenti della natura umana, non ci si può aspettare che gli uomini debbano, prima del tempo, essere in grado di scoprirli o di prevedere il loro modo di operare. Il governo ha inizio in modo più casuale e più imperfetto. È probabile che l'ascendente di un uomo sopra una massa abbia avuto inizio la prima volta durante uno stato di guerra,

quando la superiorità del coraggio e dell'ingegno si manifesta più visibilmente, quando l'unanimità e l'accordo sono più necessari, e quando gli effetti dannosi del disordine sono avvertiti con maggiore immediatezza. Il perdurare dello stato di guerra, che è cosa comune fra le tribù selvagge, abitua il popolo alla sottomissione; e se il capo è fornito, oltre che di prudenza e di valore, anche di altrettanto spirito di equità, egli diviene, anche in periodo di pace, l'arbitro di tutte le controversie e può gradualmente, con una mescolanza di forza e di consenso, stabilire la sua autorità. Il benefico influsso da lui esercitato e concretamente avvertito lo rende bene accetto al popolo o almeno alle persone pacifiche e ben disposte; e se anche suo figlio è fornito delle stesse buone qualità possedute dal padre, il governo compie passi anche più rapidi verso la maturità e la perfezione; ma esso si trova ancora in uno stato di debolezza finché l'ulteriore miglioramento mette il magistrato in condizione di disporre di entrate e gli consente di dare dei compensi a parecchi di coloro che lo aiutano nell'amministrazione e di infliggere punizioni a coloro che disobbediscono e gli resistono. Prima di questo periodo, ogni esercizio d'autorità deve essere stato casuale e fondato su circostanze peculiari caso per caso. Dopo di tale periodo, invece, la sottomissione non è più materia di scelta nel grosso della comunità, ma viene rigorosamente pretesa dall'autorità del supremo magistrato.

In tutti i governi c'è una continua lotta intestina, aperta o nascosta, fra AUTORITÀ e LIBERTÀ; e nel contrasto nessuna delle due può mai avere la prevalenza assoluta. In ogni governo si deve necessariamente sacrificare in quantità notevole la libertà; tuttavia anche l'autorità che disciplina e limita la libertà non può e forse non deve mai, in una costituzione qualunque, venire esercitata in modo completo e senza controllo. Il sultano è padrone della vita e della sorte di ogni individuo; ma non gli sarà consentito di imporre nuove tasse ai suoi sudditi; un monarca francese può imporre tasse a piacere, ma troverebbe che è pericoloso attentare alla vita ed ai beni delle singole persone. In molti paesi si trova che anche la religione è un principio che non si può attac-

care impunemente; e ci sono altri princìpi o pregiudizi che spesso oppongono resistenza a qualunque forma di autorità del magistrato civile, il cui potere, essendo fondato sull'opinione, non può mai rovesciare altre opinioni che sono tanto radicate quanto quella che gli conferisce titolo a comandare. Il governo che, secondo la qualifica comune, si chiama libero, è quello che ammette una ripartizione di poteri tra parecchie persone, la cui autorità, presa nel suo insieme, non è minore, o è comunemente anche maggiore di quella di un qualunque monarca; ma queste persone, nel corso normale dell'amministrazione, devono agire in base a leggi generali ed eguali, previamente note a tutti i membri del governo ed a tutti i loro sudditi. In questo senso si deve riconoscere che la libertà è la perfezione della società civile; ma si deve anche riconoscere che l'autorità è essenziale per la sua stessa esistenza; e nel contrasto che così spesso ha luogo tra l'una e l'altra, l'autorità può, per la ragione accennata, esigere la preferenza. A meno che uno dica (e lo si potrebbe sostenere con qualche ragione) che una circostanza che è essenziale per l'esistenza della società civile deve sempre reggersi da sé e si deve custodire con minore sospetto di una che contribuisce soltanto al suo perfezionamento e che l'indolenza degli uomini è così pronta a trascurare o la loro ignoranza a dimenticare.

SAGGIO SESTO

DELL'INDIPENDENZA DEL PARLAMENTO[1]

Gli scrittori politici hanno stabilito come massima che, nell'escogitare un sistema qualunque di governo e nel fissare i molti freni e controlli della costituzione, si deve sup-

[1] [Nelle edizioni A-N questo saggio è introdotto dal seguente esame dello spirito dei partiti: « Ho spesso osservato, nel paragonare la condotta del *Court-party* e del *Country-party*, che il primo è di solito meno presuntuoso e meno dogmatico nei discorsi, più disposto a fare concessioni e, per quanto forse non sia più suscettibile di essere convinto, è tuttavia più abile dell'altro nel discutere il pro e il contro; il *Country-party* è più disposto all'ira quando incontra una qualunque opposizione, e considera come un vile mercenario chi ragiona con una certa freddezza e imparzialità o chi fa qualche concessione ai propri avversari. Questa è cosa che ognuno, credo, che si sia trovato in gruppi in cui si discutevano questioni politiche, può aver osservato; per quanto, se uno chiedesse la ragione di questa differenza di comportamento, ogni partito sarebbe pronto ad indicare una ragione diversa. Il gentiluomo che sta all'opposizione ascriverà la cosa alla natura stessa del suo partito che, fondato sullo spirito pubblico e sullo zelo per la costituzione, non può facilmente tollerare le dottrine che hanno conseguenze pericolose per la libertà. D'altra parte, gli uomini del *Court-party* ci richiameranno alla mente il villano di cui parla Shaftesbury: " Un villano — dice quest'eccellente autore (*Riflessioni miscellanee*, II, cap. III) — pensò una volta di andare ad ascoltare le dispute in latino dei dottori all'università. Gli fu chiesto quale piacere poteva trarre stando a guardare simili combattenti, dal momento che egli non avrebbe potuto capire quale delle due parti aveva la meglio. Il villano rispose: ' Quanto a questo non sono tanto stupido da non vedere chi sia il primo che fa arrabbiare l'altro '. La natura stessa ha suggerito al villano questa lezione, che colui che ha la meglio nella disputa è compiacente e di buon

porre che ogni uomo sia un *furfante* e non abbia, in tutte le sue azioni, altro fine che l'interesse personale. Mediante quest'interesse dobbiamo governarlo e per mezzo di questo dobbiamo indurlo, nonostante la sua insaziabile avarizia ed ambizione, a cooperare al pubblico bene. Senza di ciò, dicono, esalteremmo invano i vantaggi di una qualunque costituzione, e troveremmo, alla fine, che non abbiamo alcuna sicurezza per le nostre libertà o per i nostri beni all'infuori della buona volontà dei governanti, che è quanto dire che non avremmo assolutamente alcuna sicurezza.

umore, mentre colui che non è in grado di sostenere la propria causa con la ragione perde naturalmente la calma e diviene violento ".

A quale di queste due ragioni aderiremo? Secondo me, a nessuna di esse, a meno che si abbia in mente di arruolarsi e di divenire zelatori dell'uno o dell'altro partito. Credo di poter stabilire la ragione della diversa condotta dei due partiti, senza offendere né l'uno né l'altro. Il *Country-party* è certamente più popolare al presente e forse è stato così nella maggior parte delle amministrazioni, sicché, essendo abituato a prevalere, non può sopportare di sentir controbattere le proprie opinioni, ma ha tanta fiducia nel favore del pubblico, come se in tutti i suoi sentimenti avesse il sostegno della più infallibile dimostrazione. I membri del *Court-party*, d'altra parte, vengono di solito così denigrati dalle chiacchiere del popolo che se voi vi rivolgete loro con una certa moderazione o fate loro le più piccole concessioni, pensano di esservi molto obbligati e sono disposti a ricambiarvi il favore con analoga moderazione e buona disposizione da parte loro. Ad essere violenti e passionali, riconoscono che non farebbero che guadagnarsi la fama di *mercenari spudorati*, non quella di *zelanti patrioti*, che è appunto il carattere che un comportamento così caldo contribuisce a far acquistare all'altro partito.

In tutte le controversie, senza tener conto della verità o della falsità dell'una o dell'altra parte, troviamo che coloro che sostengono le opinioni popolari e stabilite sono sempre i più dommatici ed i più imperiosi nel loro stile, mentre i loro avversari mostrano una gentilezza ed una moderazione quasi straordinarie con l'intento di mitigare, per quanto possibile, i pregiudizi che si nutrono nei loro riguardi. Considerate il comportamento dei nostri *liberi pensatori* di tutte le denominazioni, sia che respingano qualsiasi rivelazione, sia che soltanto si oppongano all'eccessivo potere del clero: Collins, Tindal, Foster, Hoadley. Fate il raffronto fra la loro moderazione e le loro buone maniere e lo zelo furioso e la scurrilità dei loro avversari e vi convincerete della verità della mia osservazione. Analoga differenza si può osservare nella condotta di quegli scrittori francesi che prendono

Perciò è una giusta massima *politica, che ogni uomo deve essere considerato come un furfante*; per quanto, nello stesso tempo, appaia alquanto strano che una massima che è falsa *di fatto* debba essere vera in *politica.* Ma per rassicurarci su questo punto, possiamo considerare che gli uomini sono generalmente più onesti nelle loro attività private che in quelle pubbliche e sono più spregiudicati nel servire un partito che quando è in gioco soltanto il loro interesse privato. L'onore è un grande freno per l'umanità, ma quando un notevole gruppo di uomini agisce insieme, questo freno viene

parte alla controversia sulla cultura antica e moderna. Boileau, il signore e la signora Dacier, l'abate Dubos, che difendono il partito degli antichi, introducono nei loro ragionamenti satire ed invettive, mentre Fontenelle, la Motte, Charpentier e perfino Perrault non oltrepassano mai i confini della moderazione e della corretta educazione, sebbene provocati dal più ingiurioso trattamento dei loro avversari ».

(Segue un capoverso che si trova soltanto nelle edizioni A-B: « Devo, comunque, osservare che questo rilievo circa la moderazione mostrata dal *Court-party* si limita del tutto ai discorsi e a quei gentiluomini che sono stati attratti a questo partito dall'interesse o dall'inclinazione; infatti per quanto riguarda gli scrittori favorevoli alla corte che sono di solito degli scribacchini prezzolati, essi sono completamente scurrili tanto quanto i mercenari dell'altro partito; né il " Gazeteer " presenta, sotto questo riguardo, alcun vantaggio rispetto al " Common Sense ". Una persona educata, di qualunque partito, si darà a conoscere tale in forza delle sue buone maniere e della sua modestia, come un furfante tradirà sempre le qualità opposte. *I falsi accusatori accusati* ecc. è un'espressione molto scurrile, sebbene questo lato della questione, essendo pochissimo popolare, si dovrebbe difendere con maggiore moderazione. Quando L ... d *B ... e,* L ... d *M ... t,* il signor *L ... n* prendono la penna in mano, sebbene scrivano con calore, non approfittano della loro popolarità al punto da oltrepassare i confini della convenienza ».)

« Sono portato a questo seguito di riflessioni considerando alcuni scritti sull'importante argomento dell'*influenza della corte e sulla dipendenza del Parlamento,* ove, a mio modesto avviso, il *Country-party,* oltre che spirito satirico e violento, mostra un'inflessibilità troppo rigida e diviene eccessivamente restio a fare concessioni ai suoi avversari. I ragionamenti di queste persone perdono la loro forza perché vanno al di là dei giusti limiti e la popolarità delle loro opinioni li ha indotti a non tener conto in qualche misura della loro giustezza e solidità. La ragione che segue servirà, spero, a giustificare questa mia opinione ».]

in grande misura rimosso, poiché un uomo è sicuro di essere approvato dal suo partito in ciò che promuove l'interesse comune; e presto impara a disprezzare le proteste degli avversari. A ciò si può aggiungere che ogni assemblea o senato delibera a maggioranza di voti, sicché, se soltanto l'interesse personale influenza la maggioranza (come sempre avverrà [2]), l'intero senato segue le lusinghe di tale interesse particolare ed agisce come se non comprendesse nemmeno un suo membro in qualche parte preoccupato del pubblico interesse e della libertà.

Quando perciò si presenta al nostro esame critico un progetto qualunque di governo, reale o immaginario, in cui il potere viene distribuito fra varie assemblee e vari ordini di uomini, dovremo sempre considerare l'interesse distinto di ciascuna assemblea e di ciascun ordine di uomini; se troviamo che, mediante un'esperta divisione di potere, l'interesse distinto di ciascuna assemblea deve necessariamente, nel suo esplicarsi, accordarsi con l'interesse pubblico, possiamo affermare che si tratta di un governo saggio e felice. Se, al contrario, l'interesse distinto di ogni assemblea non viene frenato e non viene indirizzato all'interesse pubblico, da simile governo non dovremo attenderci che faziosità, disordine e tirannia. Questa mia opinione è giustificata sia dall'esperienza che dall'autorità di tutti i filosofi e di tutti i politici, tanto antichi che moderni.

Quanto, perciò, sarebbero rimasti sorpresi uomini di genio come Cicerone o Tacito se si fosse loro detto che in un tempo futuro sarebbe sorto un genuino sistema regolare di governo *misto*, in cui l'autorità sarebbe stata distribuita in modo che un gruppo di uomini, ogni volta che l'avesse voluto, avrebbe potuto ingoiare tutto il resto e monopolizzare per sé tutto il potere della costituzione! Un governo del genere, avrebbero detto, non sarà un governo misto. Infatti l'ambizione naturale degli uomini è tanto grande che non sono mai soddisfatti del potere che hanno e se un gruppo di uomini di un determinato grado sociale, perseguendo il

[2] [(Ed. A-D, t) « nel presente stato di corruzione dell'umanità ».]

proprio particolare interesse, può usurpare il potere di ogni altro gruppo, certamente lo farà, rendendo così il proprio potere assoluto e senza controlli.

Ma su questo punto l'esperienza mostra che essi si sarebbero sbagliati, giacché proprio questo è attualmente il caso della costituzione della Gran Bretagna. La parte di potere attribuita dalla nostra costituzione alla Camera dei Comuni è così grande che essa controlla in modo assoluto tutte le altre parti del governo. Il potere legislativo del re non è per niente un freno adeguato per il potere della Camera dei Comuni, poiché, sebbene il re abbia il diritto di veto riguardo alla formazione delle leggi, esso è considerato, in linea di fatto, di così poca importanza, che tutto quello che viene votato dalle due Camere diventa sicuramente legge, mentre il consenso reale è poco più di una formalità. L'importanza maggiore della Corona consiste nel potere esecutivo; ma, oltre al fatto che il potere esecutivo in ogni governo è completamente subordinato a quello legislativo, oltre a ciò, dico, l'esercizio del potere richiede delle spese immense ed i Comuni hanno riservato solo a se stessi il diritto di concedere il danaro. Sarebbe molto facile, perciò, per questa Camera strappare alla Corona tutti questi poteri, uno dopo l'altro, facendo in modo che ogni concessione di danaro comportasse qualche condizione e scegliendo il momento opportuno in modo che il rifiuto delle sovvenzioni fosse in grado da solo di tenere in proprio potere il governo, pur senza fare il gioco di potenze straniere a nostro danno. Se la Camera dei Comuni dipendesse dal re in questo stesso modo e nessuno dei suoi membri avesse proprietà di sorta se non per donazione del re, il re non controllerebbe forse tutte le decisioni della Camera dei Comuni, diventando da questo momento sovrano assoluto? Quanto alla Camera dei Lords, essa è un valido sostegno per la Corona, finché è a sua volta sostenuta da questa; ma tanto l'esperienza che la ragione mostrano che essa non ha forza o autorità sufficiente per tenersi in piedi da sola, senza il sostegno della Corona.

Come dobbiamo dunque risolvere questo paradosso? E

in che modo quest'organo della nostra costituzione viene mantenuto entro i limiti suoi propri, dal momento che, proprio in base alla costituzione stessa, deve necessariamente avere tutto il potere che chiede e può essere limitato solo da se stesso? Come può ciò essere conforme alla nostra esperienza della natura umana? Rispondo che l'interesse dell'organismo nel suo insieme trova qui un limite in quello degli individui che lo compongono e che la Camera dei Comuni non allarga i suoi poteri perché tale usurpazione sarebbe contraria all'interesse della maggioranza dei suoi membri. La Corona ha tanti uffici a sua disposizione che, assistita dalla parte onesta e disinteressata della Camera, ne controllerà sempre le delibere in modo quanto meno da preservare dal pericolo l'antica costituzione. Possiamo, perciò, dare a questo influsso il nome che ci piace; possiamo chiamarlo con gli appellativi odiosi di *corruzione* e di *soggezione*; ma qualche grado e qualche genere di corruzione e di soggezione sono inseparabili dalla stessa natura della costituzione e sono necessari per la preservazione del nostro governo misto.

Allora, invece di affermare[3] in modo assoluto che un grado qualsiasi di dipendenza del Parlamento è una violazione della libertà inglese, il *Country-party* dovrebbe fare qualche concessione ai suoi avversari e dovrebbe soltanto esaminare quale sia il grado giusto di tale dipendenza, superando il quale la dipendenza diventerebbe pericolosa per la libertà. Ma non ci si può aspettare tale moderazione da uomini di partito, qualunque questo sia. Dopo una concessione del genere, ogni declamazione deve essere lasciata da parte ed i lettori dovrebbero attendersi una pacata ricerca sul grado giusto in cui si può esplicare l'influsso della corte sul Parlamento e pertanto la dipendenza del Parlamento. E sebbene tale controversia possa alla fine risolversi con vantaggio del *Country-party*, tuttavia non si tratterebbe d'una vittoria così completa come potrebbero desiderarla i membri del partito stesso; né d'altra parte un vero patriota darebbe

[3] Vedi la *Dissertazione sui partiti, passim.*

libero sfogo al suo zelo, per il timore di far precipitare la situazione nell'estremo opposto, riducendo troppo [4] l'influsso della Corona sul Parlamento. Perciò si preferisce negare che questo estremo possa mai rappresentare un pericolo per la costituzione o che la Corona possa mai avere un influsso troppo limitato sui membri del Parlamento.

Tutte le questioni che riguardano il giusto mezzo fra gli estremi sono difficili da risolvere; sia perché non è facile trovare le *parole* adatte a fissare questo mezzo, sia perché il bene ed il male, in questi casi, trapassano così gradualmente l'uno nell'altro da rendere incerti e dubbiosi i nostri sentimenti in proposito. Ma nel caso in questione c'è una difficoltà specifica che metterebbe in imbarazzo l'esaminatore anche più avveduto ed imparziale. Il potere della Corona si trova sempre raccolto nelle mani d'una singola persona, re o ministro che sia; e poiché questa persona può avere un grado maggiore o minore di ambizione, di capacità, di coraggio, di popolarità o di fortuna, il potere che è troppo grande in una mano può diventare troppo piccolo in un'altra. Nelle forme schiettamente repubblicane, dove l'autorità è distribuita fra diverse assemblee o senati, i freni ed i controlli operano con maggiore regolarità, poiché si può pensare che i membri di assemblee così numerose siano sempre press'a poco eguali per capacità e per virtù; e soltanto il loro numero, le loro ricchezze o la loro autorità vengono presi in considerazione. Ma una monarchia limitata non

[4] Con questo *influsso della Corona*, che vorrei giustificare, intendo soltanto quell'influsso che deriva dagli uffici e dagli oneri che sono a disposizione della Corona; per quanto riguarda la *corruzione* privata, la si può considerare nella stessa luce in cui si considera la pratica di giovarsi di spie, che si può appena giustificare da parte di un buon ministro e torna ad infamia di un ministro cattivo; ma l'essere una spia o essere oggetto di corruzione è sempre cosa che torna a disonore con qualunque ministro ed è cosa che si deve considerare come un'impudente prostituzione. Polibio giustamente ritiene che l'influsso pecuniario del senato e dei censori sia uno dei pesi regolari e costituzionali che hanno tenuto in equilibrio la bilancia del governo di Roma. Lib. VI, cap. 15. [Il riferimento a Polibio fu aggiunto nell'edizione K.]

ammette simile stabilità, né è possibile assegnare alla Corona un tale grado ben determinato di potere, che formi, qualunque sia la mano che lo detiene, un giusto contrappeso nei confronti degli altri organi della costituzione. Questo è uno svantaggio inevitabile, vicino ai molti vantaggi che accompagnano questa sorta di governo.

SAGGIO SETTIMO

SE IL GOVERNO BRITANNICO INCLINI DI PIÙ VERSO LA MONARCHIA ASSOLUTA OPPURE VERSO LA REPUBBLICA

Reca forte pregiudizio a quasi ogni scienza il fatto che una persona prudente, sebbene sicura dei princìpi ai quali si richiama, non osi pronunciare profezie intorno a un evento qualsiasi o predire le remote conseguenze di una situazione. Un medico non oserà pronunciarsi sulle condizioni di salute in cui si troverà il suo paziente fra quindici giorni o fra un mese; ed ancor meno un uomo politico oserà predire quale sarà la situazione della cosa pubblica fra qualche anno. Harrington si riteneva così sicuro del suo principio generale *che l'equilibrio del potere dipende dall'equilibrio della proprietà*, che ha osato affermare l'impossibilità definitiva per la monarchia di riprendere piede in Inghilterra; ma il suo libro era da poco pubblicato quando si ebbe la restaurazione della monarchia e vediamo che essa da allora ha continuato a sussistere sulla stessa solida base di prima. Nonostante questo sfortunato precedente, io mi arrischierò ad esaminare un'importante questione, cioè *se il governo britannico inclini di più verso la monarchia assoluta o verso la repubblica ed a quale di queste due specie di governo sia più facile che esso metta capo.* Poiché non pare che vi sia gran pericolo d'una rivoluzione improvvisa in un senso o nell'altro, potrò almeno, se si troverà che ho sbagliato, sfuggire al disonore che accompagnerà il mio gesto temerario.

Coloro che affermano che l'equilibrio del nostro governo inclina verso la monarchia assoluta, possono avvalorare la loro opinione con le seguenti ragioni. Che la proprietà abbia un grande influsso sul potere non si può negare; tuttavia la massima generale *che l'equilibrio del potere dipende dall'equilibrio della proprietà* si deve accogliere con parecchie limitazioni. È evidente che una proprietà molto minore nelle mani di una sola persona potrà essere in grado di controbilanciare una proprietà maggiore distribuita fra parecchie persone, non solo perché è difficile fare in modo che molte persone concordino nelle stesse vedute e misure, ma anche perché quando la proprietà è unita è causa di una dipendenza molto maggiore di quella che può conseguire la stessa proprietà quando è dispersa. Cento persone con una rendita di mille sterline l'anno a testa, possono consumare tutta la loro rendita e nessuno migliorerà mai le proprie condizioni a causa loro, all'infuori dei loro servi e fornitori, che giustamente considerano i propri profitti come esclusivo prodotto del loro lavoro; ma una persona che disponga di centomila sterline l'anno, se ha un po' di generosità o un po' di abilità, può legare a sé molte persone in condizioni di dipendenza mediante obblighi e servizi, ed un numero anche maggiore ne può stringere a sé per le prospettive che la sua fortuna può incoraggiare. Su queste basi possiamo osservare che, in tutti i governi liberi, una persona esageratamente ricca ha sempre creato intorno a sé della gelosia, anche se le sue ricchezze non hanno raggiunto la proporzione di quelle dello Stato. La fortuna di Crasso, se ricordo bene, ammontava [1] soltanto a circa due milioni e mezzo della nostra moneta [2]; tuttavia troviamo che, sebbene egli non fosse di straordinario ingegno, riuscì per mezzo soltanto delle sue ricchezze a controbilanciare, finché fu in vita, sia il potere di Pompeo che quello di Cesare, il quale

[1] [Le edizioni A-B recano: « a tre mila talenti l'anno, circa 400.000 sterline ». Invece le edizioni D-Q recano: « soltanto a circa mille cento e sedici sterline nella nostra moneta ».]

[2] [(Ed. D-Q, t) « Poiché l'interesse in Roma era più alto che da noi, ciò poteva produrre circa 100.000 sterline all'anno ».]

ultimo divenne poi il padrone del mondo. La ricchezza dei Medici li rese padroni di Firenze, sebbene probabilmente essa non fosse rilevante, paragonata con la proprietà complessiva di quell'opulenta repubblica.

Queste considerazioni servono a fare in modo che ci si faccia un'eccellente idea del vigore che ha in Inghilterra l'amore della libertà, dal momento che siamo riusciti a conservare il nostro libero governo per tanti secoli contro i sovrani i quali, oltre al potere, alla dignità ed alla maestà della Corona, hanno sempre potuto disporre di una proprietà molto maggiore di quella che sia mai stata posseduta da un qualunque suddito di uno Stato. Ma si può dire che questo vigore, grande quanto si voglia, non riuscirà mai a farsi valere contro l'immensa proprietà che oggi si trova nelle mani del re e che è in continuo aumento. Facendo un calcolo prudente, il trono ha a sua disposizione circa tre milioni all'anno. La lista civile ammonta a circa un milione, la raccolta delle tasse ad un altro milione, gli impieghi nell'esercito e nella flotta insieme con i privilegi ecclesiastici a più di un terzo milione: nell'insieme una somma enorme e che si può tranquillamente computare come equivalente a più della trentesima parte di tutta l'entrata e di tutti i proventi del regno. Se a questa grande proprietà si aggiunge l'incremento del benessere nazionale, l'inclinazione alla corruzione, insieme con il rilevante potere e le prerogative del trono, e con il comando della forza militare, non ci sarà alcuno che non disperi di riuscire, senza sforzi eccezionali, a conservare molto a lungo in condizioni così sfavorevoli il nostro libero governo.

Dall'altra parte, coloro che sostengono che il governo britannico inclina verso la repubblica possono confermare la loro opinione con argomenti speciosi. Si può dire che, sebbene una immensa proprietà sia congiunta nella Corona alla dignità della prima magistratura dello Stato ed a molti altri poteri e prerogative legali che le conferiscono naturalmente il maggiore influsso, tuttavia diviene realmente meno pericolosa per la libertà proprio per questa stessa ragione. Se l'Inghilterra fosse una repubblica, ed un privato cittadino

avesse una proprietà corrispondente alla terza o anche alla decima parte di quella del trono, susciterebbe molto giustamente sentimenti di gelosia, perché eserciterebbe certamente grande autorità sul governo; e questa irregolare autorità, non ammessa dalle leggi, è sempre più pericolosa di un'autorità anche molto più grande ma derivata dalle leggi. Un uomo che dispone di un potere usurpato non può porre limiti alle sue pretese; i suoi partigiani sono autorizzati a sperare ogni cosa dal suo favore [3]; i suoi nemici sollecitano la sua ambizione e insieme la sua paura con la violenza della loro opposizione; fermento ed agitazione si impadroniscono del governo e ogni malumore che circola nello Stato viene naturalmente a raccogliersi ed a maturare in lui. Al contrario, un'autorità secondo le leggi, per quanto grande, ha sempre dei confini che pongono un termine sia alle speranze che alle pretese della persona che ne è investita; le leggi devono aver previsto il rimedio contro gli eccessi di autorità; ed un magistrato rivestito di così eminente autorità ha molto da temere e poco da sperare dall'usurpazione di potere; e dal momento che alla sua autorità ci si sottomette, egli non è molto tentato di estenderla ed ha anche poca opportunità di farlo. Oltre a ciò, avviene riguardo ai progetti ed ai programmi suggeriti dall'ambizione quello che accade, come si può osservare, riguardo alle sètte filosofiche e religiose. Una nuova setta eccita un certo fermento e viene avversata e difesa con tale veemenza, che si diffonde più rapidamente e moltiplica i suoi partigiani con maggiore velocità di qualsiasi opinione già invalsa e raccomandata dalla sanzione delle leggi e del tempo. È tale la natura della novità che, quando qualche cosa piace, diviene doppiamente accetta, se è nuova; ma se dispiace, risulta doppiamente male

[3] [(Ed. A-N, n) « Non si sale giammai tanto in alto come quando non si sa dove si va, diceva Cromwell al Presidente de Bellievre. De Retz, *Mémoires* ». Il rinvio è ai *Mémoires du cardinal de Retz*, opera autobiografica composta intorno al 1665 sotto forma di confidenze epistolari; furono stampate la prima volta nel 1717 ed ebbero poi varie edizioni; l'autore, uomo politico del periodo della Fronda, vi si rivela scrittore tra i più vivi e caustici del suo tempo.]

accetta per lo stesso motivo. E in molti casi la violenza degli avversari è favorevole ai progetti dell'ambizione tanto quanto lo zelo dei partigiani.

Si può dire inoltre che, sebbene gli uomini si lascino molto guidare dall'interesse, tuttavia l'interesse stesso e tutte le faccende umane sono guidate interamente dall'*opinione.* Ora si è verificato un improvviso e rilevante mutamento nelle opinioni degli uomini in questi ultimi cinquanta anni in seguito al progresso della cultura e della libertà. Molte persone, in quest'isola, hanno smesso ogni reverenza superstiziosa per i nomi e per l'autorità; il clero ha [4] perso molto del suo credito; le sue pretese e le sue dottrine sono state messe in ridicolo e perfino la religione riesce a mala pena a tenersi in piedi nel mondo. Il semplice nome di *re* non incute molto rispetto e chiamare un re il vicario di Dio sulla terra o attribuirgli uno qualunque di quei magniloquenti titoli che in passato abbagliavano l'umanità non farebbe che eccitare in tutti il riso. Sebbene la Corona, per mezzo delle sue grandi entrate, possa in tempi tranquilli mantenere la sua autorità sull'interesse e sull'influsso privato, tuttavia, quando il più piccolo urto o la minima sommossa dovesse spezzare tutti questi interessi, il potere reale, non essendo più a lungo sostenuto dai princìpi acquisiti e dalle opinioni degli uomini, si dissolverebbe immediatamente. Se gli uomini fossero stati nel corso della *rivoluzione* nella stessa disposizione d'animo in cui si trovano al presente, la monarchia avrebbe corso grande rischio di scomparire in quest'isola.

Se posso enunciare il mio punto di vista fra questi opposti argomenti, dirò che, a meno che si verifichi qualche straordinaria sommossa, il potere della Corona, in forza delle sue grandi entrate, tende piuttosto a crescere, sebbene nello stesso tempo riconosca che il progresso che esso realizza appare molto lento e quasi insensibile. Il corso storico ha camminato a lungo e non senza rapidità a favore del go-

[4] [Le edizioni A-D recano: « ha perso interamente ».]

verno popolare e proprio ora comincia a volgersi a favore della monarchia.

È ben noto che ogni governo ha un suo periodo e che la morte è inevitabile sia per il corpo politico che per quello animale. Ma, poiché un genere di morte può essere preferibile ad un altro, si può cercare se è più desiderabile per la costituzione inglese metter capo ad un governo popolare o ad una monarchia assoluta. Qui vorrei dichiarare francamente che, sebbene la libertà sia preferibile alla schiavitù quasi in ogni caso, tuttavia io mi augurerei di vedere affermarsi in quest'isola un monarca assoluto piuttosto che una repubblica. Consideriamo infatti quale genere di repubblica avremo ragione di aspettarci. Il problema non riguarda una qualche astratta repubblica immaginaria, di cui un uomo possa costruire il piano a tavolino, nel suo studio. Non c'è dubbio che un governo popolare si può immaginare più perfetto di una monarchia assoluta, o anche più perfetto della nostra attuale costituzione. Ma che ragione abbiamo di aspettarci che un simile governo venga mai introdotto in Gran Bretagna una volta che si sia dissolta la monarchia? Se una persona da sola acquista il potere sufficiente per mandare in pezzi la nostra costituzione e rifarla a modo suo, è realmente un monarca assoluto; e noi abbiamo già avuto un caso di questo genere; esso dovrebbe bastare a convincerci che una persona del genere non abbandonerà mai il potere, né stabilirà mai un libero governo. La cosa va perciò rimessa all'opera dello sviluppo naturale; e la Camera dei Comuni conformemente alla sua attuale costituzione deve essere l'unico corpo legislativo di questo governo popolare. Ma gli inconvenienti che accompagnano un simile stato di cose si presentano a migliaia. Se la Camera dei Comuni, in un caso del genere, si scioglie, cosa che non è da attendersi, possiamo prevedere che ogni elezione darà luogo ad una guerra civile. Se non si scioglie, dovremo sopportare tutta la tirannia di una fazione suddivisa in nuove fazioni. E poiché un governo violento di questo genere non può durare a lungo, alla fine, dopo molte convulsioni e guerre civili, troveremo riposo nella monarchia assoluta, che sarebbe

stato meglio per noi aver instaurato pacificamente fin dal principio. La monarchia assoluta, perciò, è la migliore morte, la vera *euthanasia* della costituzione inglese.

Sicché, se abbiamo ragione di essere più gelosi della monarchia, perché il pericolo è più imminente da questa parte, abbiamo del pari ragione di essere più gelosi del governo popolare, perché questo pericolo è più terribile. Di qui una lezione di moderazione in tutte le controversie politiche.

SAGGIO OTTAVO

DEI PARTITI IN GENERALE

Fra tutti gli uomini che si distinguono per imprese memorabili, il posto d'onore pare dovuto ai LEGISLATORI e fondatori di Stati, che tramandano un sistema di leggi e di istituzioni per assicurare la pace, la felicità e la libertà delle generazioni future. L'influsso delle invenzioni utili nelle arti e nelle scienze può forse essere maggiore di quello esercitato da leggi sapienti, i cui effetti sono limitati sia nel tempo che nello spazio; ma il beneficio che deriva dalle utili invenzioni non si avverte in modo altrettanto rilevante quanto quello che scaturisce dalle leggi. È vero che le scienze speculative conferiscono maggiore perfezione alla mente; ma tale vantaggio riguarda soltanto poche persone che hanno agio di applicarsi ad esse. Quanto poi alle arti pratiche, che accrescono le comodità e i piaceri della vita, si sa bene che la felicità umana non consiste tanto nell'abbondanza di comodità e di piaceri, quanto nella pace e nella sicurezza con cui goderli; e queste sono benedizioni che possono derivare soltanto da un buon governo. Senza dire che il grado generale di virtù ed i beni morali che si riscontrano in uno Stato e che sono così necessari per la felicità, non possono mai derivare dai più raffinati precetti filosofici e nemmeno dalle più austere prescrizioni religiose, ma debbono procedere soltanto da quella educazione dei giovani alla virtù che è l'effetto di leggi e istituzioni sagge. Devo quindi arbitrarmi di pensare diversamente da Bacone su questo punto e devo considerare un po' ingiusti gli antichi che, nel distri-

buire onori divini, hanno elevato alla dignità di dèi tutti gli inventori di arti utili, come Cerere, Bacco ed Esculapio, mentre ai legislatori, come Romolo e Teseo, hanno conferito soltanto l'appellativo di semidei e di eroi.

Quando i legislatori e i fondatori di Stati debbono essere onorati e rispettati fra gli uomini, altrettanto i fondatori di sètte e di fazioni devono essere detestati e odiati, perché l'influsso della fazione è direttamente contrario a quello delle leggi. Le fazioni sovvertono il governo, rendono impotenti le leggi e seminano le più fiere animosità fra uomini della stessa nazione, che dovrebbero prestarsi mutua assistenza e reciproca protezione. Quello che dovrebbe rendere i fondatori di partiti anche più odiosi è la difficoltà di estirpare questa gramigna, quando abbia messo radice in uno Stato. I partiti si propagano naturalmente lungo parecchi secoli e spesso non finiscono che con la totale dissoluzione del governo nel quale hanno attecchito. Inoltre sono piante che crescono con maggior rigoglio nel suolo più ricco; e sebbene i governi assoluti non ne siano completamente liberi, bisogna riconoscere che essi nascono più facilmente e si propagano più rapidamente nei governi liberi; e qui infettano lo stesso corpo legislativo che unico potrebbe sradicarli, con una ferma applicazione di ricompense e di punizioni.

Le fazioni si possono dividere in *personali* e *reali*, cioè in fazioni fondate sull'amicizia personale o sulla personale avversione fra coloro che compongono i contrastanti partiti, e in fazioni fondate su qualche reale differenza di sentimento o di interesse. La ragione di questa distinzione è ovvia, sebbene io debba riconoscere che si trovano raramente dei partiti che siano puri e senza mescolanza, sia di una specie che dell'altra. Non si è visto spesso che un governo si divida in fazioni quando non esiste differenza, né reale né apparente, né insignificante né di rilievo, fra le vedute dei membri che lo costituiscono e nelle fazioni fondate sulla differenza più reale e più importante si sono sempre osservate molte animosità e molti contrasti personali. Ma nonostante questa mescolanza, un partito si può denominare o personale

o reale, secondo il principio che in esso predomina e che si riscontra esercitarvi il maggiore influsso.

Fazioni personali nascono più facilmente nelle piccole repubbliche, nelle quali ogni litigio domestico diventa un affare di Stato. Amore, vanità, emulazione, una passione qualunque come ambizione e risentimento, danno luogo ad una pubblica divisione. I *Neri* e i *Bianchi* di Firenze, i *Fregosi* e gli *Adorni* di Genova, i *Colonnesi* e gli *Orsini* della Roma moderna furono partiti di questo genere. Gli uomini hanno tale inclinazione a dividersi in fazioni personali che la più piccola apparenza di una differenza reale che li divida, le fa nascere. Che cosa si può immaginare di più insignificante della differenza fra un colore di livrea ed un altro nel cavallo da corsa? Tuttavia questa differenza ha dato luogo alle due più antiche fazioni dell'impero greco, quella dei *Prasini* e quella dei *Veneti*, che non hanno smesso le loro ostilità finché non hanno portato a rovina quell'infelice governo.

Nella storia romana troviamo un notevole dissenso fra due tribù, la *Pollia* e la *Papiria*, che continuò per lo spazio di circa trecent'anni e si manifestò nella distribuzione dei suffragi ad ogni elezione di magistrati [1]. Questa fazione fu la più rilevante in quanto poté continuare per un tratto di tempo così lungo, anche se non aumentò le sue proporzioni e non riuscì a trarre dalla sua parte alcuna delle altre

[1] Poiché questo fatto non è stato molto rilevato dagli studiosi di cose antiche o di politica, lo esporrò con le parole dello storico romano: « Populus Tusculanus cum conjugibus ac liberis Romam venit: ea multitudo, veste mutata, et specie reorum tribus circuit genibus se omnium advolvens. Plus itaque misericordia ad poenae veniam impetrandam, quam causa ad crimen purgandum valuit. Tribus omnes praeter Polliam antiquarunt legem. Polliae sententia fuit puberes verberatos necari, liberos conjugesque sub corona lege belli venire: memoriamque ejus irae Tusculanis in poenae tam atrocis auctores mansisse ad patris aetatem constat; nec quemquam fere ex Pollia tribu candidatum Papiriam ferre solitam ». T. LIVIO, lib. VIII, 37. I Castelani e i Niccoloti erano due fazioni plebee di Venezia che spesso facevano a pugni insieme contro terzi ed allora deponevano immediatamente i loro litigi interni. [L'ultima proposizione fu aggiunta nella edizione D.]

tribù. Se gli uomini non avessero una forte propensione per simili divisioni, l'indifferenza del resto della comunità dovrebbe aver fatto scomparire questa stolta inimicizia, che non sarebbe stata alimentata così da nuova solidarietà e da nuove ingiurie, dalla generale simpatia e antipatia; ciò invece avviene immancabilmente quando l'intero Stato è diviso in due fazioni contrastanti [2].

Nulla è più normale che vedere partiti che sono sorti sulla base di una differenza reale continuare anche dopo che essa è venuta meno. Gli uomini, una volta arruolati in partiti opposti, contraggono un legame di affezione con le persone con cui sono uniti ed un senso di ostilità contro i loro avversari; e spesso trasmettono queste passioni ai loro posteri. La reale differenza fra *Guelfi* e *Ghibellini* era venuta meno in Italia molto prima che si estinguessero le rispettive fazioni. I *Guelfi* parteggiano per il papa, i *Ghibellini* per l'imperatore; tuttavia quando la famiglia degli Sforza che era alleata dell'imperatore sebbene fosse *Guelfa*, fu cacciata da Milano dal re [3] di Francia, con l'aiuto di Giacomo Trivulzio e dei *Ghibellini*, il papa si mise d'accordo con questi ultimi ed essi fecero lega col papa contro l'imperatore.

Le guerre civili che si sono svolte alcuni anni addietro nel Marocco fra i *negri* e i *bianchi*, soltanto a motivo del colore della pelle, erano fondate su una differenza ridicola. Noi deridiamo i negri; ma credo che, ad esaminare giustamente le cose, si troverebbe che noi offriamo ai negri occasioni molto maggiori di ridere di noi. Infatti che cosa si può dire di tutte le guerre di religione che si sono scatenate in questa nostra raffinata e colta parte del mondo? Esse sono certamente più assurde delle guerre civili dei negri. La differenza del colore della pelle è una differenza reale e di cui ci si può rendere conto; ma la controversia su un articolo di fede che è completamente assurdo ed inintelligibile non è una differenza che cada in cose che si possano per-

[2] [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione B.]
[3] Luigi XII.

cepire, ma una differenza che consiste in poche frasi ed espressioni, che un partito accoglie senza capirle, e l'altro respinge allo stesso modo [4].

Le fazioni *reali* si possono dividere in quelle che derivano dall'*interesse*, quelle che derivano da *un principio* e quelle che derivano da *un atteggiamento passionale.* Di tutte le fazioni, le prime sono le più ragionevoli e le più scusabili. Se due ordini di uomini, come la nobiltà e il popolo, hanno diversa autorità in un governo non molto accuratamente bilanciato e costituito, essi seguiranno naturalmente un diverso interesse; e non possiamo attenderci ragionevolmente da loro una condotta diversa, se teniamo conto del grado di egoismo che è piantato nella natura umana; un legislatore deve essere molto accorto per prevenire partiti del genere; e molti filosofi sono dell'opinione che il segreto per giungere a tanto, al modo stesso dell'elisir di lunga vita e del moto perpetuo, possa arridere all'uomo in teoria, ma non sia assolutamente possibile tradurlo in pratica. Nei governi dispotici, in realtà, spesso le fazioni non appaiono; ma esse non sono meno reali, o piuttosto sono più reali e più dannose proprio per questo. I diversi ordini come nobiltà e popolo, i militari ed i mercanti, hanno ciascuno un interesse diverso; ma il più forte opprime il più debole impunemente e senza che questo opponga resistenza; e ciò induce in simili governi una apparente tranquillità [5]. C'è stato in Inghilterra un tentativo di dividere la parte della nazione che ha proprietà terriera da quella che lavora nel commer-

[4] [(Ed. A-P, t) « Inoltre, non trovo che i *bianchi* in Marocco abbiano imposto ai *negri* come cosa necessaria di modificare la loro complessione o che li abbiano minacciati con inquisizioni e con leggi penali in caso di ostinazione; né i *negri* sono stati più irragionevoli su questo punto. Ma forse che l'opinione di un uomo, quando egli sia veramente in grado di formarsi un'opinione, è in suo potere più di quanto lo sia la complessione del suo corpo? E può forse uno essere indotto con la forza o con la paura a fare qualche cosa di più che nell'un caso a ridipingersi la pelle e nell'altro a mascherare la sua opinione? ».]

[5] [(Ed. K, t) « Vedi MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* ».]

cio; ma il tentativo non ha avuto successo. Gli interessi di questi due corpi non sono realmente distinti, e non lo saranno fino a quando il debito pubblico crescerà al punto da diventare del tutto intollerabile ed opprimente.

I partiti che derivano da un principio, specialmente da un principio astratto e speculativo, sono noti soltanto ai tempi moderni e sono, forse, il fenomeno più straordinario e inesplicabile che si sia finora verificato nelle faccende umane. Quando diversi princìpi comportano modi contrastanti di condotta, come nel caso di tutti i diversi princìpi politici, la cosa può essere spiegata più facilmente. Un uomo che ritiene che il diritto al governo spetti ad un determinato individuo o ad una determinata famiglia non può facilmente mettersi d'accordo con i suoi concittadini che pensano che quel diritto spetti ad un altro individuo o ad un'altra famiglia. Ognuno desidera naturalmente che il diritto in questione sia rispettato in base alla nozione che egli se ne è fatta. Ma quando la differenza di principio non è accompagnata da modi contrari di agire, ma ognuno può seguire la sua strada senza interferire con quella del suo vicino, come accade in tutte le controversie religiose, quale pazzia, quale furia può introdurre delle divisioni così disgraziate e fatali?

Due persone che viaggiano sulla strada maestra, uno in una direzione, l'altro nella direzione contraria, possono facilmente passare entrambe l'una a fianco dell'altra se la strada è abbastanza larga; ma due persone che ragionano muovendo da opposti princìpi religiosi, non possono così facilmente passare senza urtarsi, per quanto si possa pensare che la strada sia, anche in questo caso, larga quanto occorre e che ciascuno potrebbe procedere nel proprio senso senza interruzione. Ma la natura della mente umana è tale che approfitta sempre di ogni altra mente che le si accosta; e come una unanimità di sentimenti la rende straordinariamente più forte, così l'incontro con sentimenti contrari la urta e la disturba; ecco perché molti si accalorano tanto nel corso di una discussione ed ecco perché sono impazienti di

contraddire, anche quando si tratta di opinioni le più speculative e le meno importanti.

Questo principio, per quanto frivolo possa sembrare, pare sia stato l'origine di tutte le divisioni e le guerre di religione. Ma trattandosi di un principio universale della natura umana, i suoi effetti non si sarebbero verificati soltanto in una determinata epoca ed in una determinata setta religiosa, senza il concorso di altre cause più accidentali che lo hanno esaltato al punto da produrre la più grande miseria e desolazione. La maggior parte delle religioni del mondo antico sono sorte in età politiche insolite, quando gli uomini erano ancora barbari e rozzi e tanto il principe che il contadino erano disposti ad accogliere con fede immediata qualunque immaginario racconto di natura religiosa venisse loro presentato. Il magistrato abbracciava la religione del popolo ed occupandosi con semplicità delle cose sacre, naturalmente acquistava autorità in questo campo, abbinando così il potere ecclesiastico con quello civile. Ma la religione cristiana nacque quando ormai princìpi del tutto opposti si erano solidamente affermati nella parte civilizzata del mondo, il quale prese a disprezzare la nazione che per prima aveva dato credito a questa novità; non è quindi meraviglia che, date le circostanze, la nuova religione non sia stata incoraggiata dai magistrati civili e che si sia consentito al clero di monopolizzare tutta l'autorità all'interno della nuova sètta. Esso dovette fare così cattivo uso di tale potere, anche in quei primi tempi del cristianesimo, che le prime persecuzioni si possono forse, almeno *in parte* [6], far risalire

[6] Dico, almeno *in parte*; infatti è un errore volgare immaginare che gli antichi fossero così amici della tolleranza come lo sono oggi gli inglesi o gli olandesi. Le leggi contro le superstizioni straniere erano presso i romani tanto antiche da risalire al tempo delle dodici tavole; e tanto gli ebrei che i cristiani furono a volte puniti con esse; però, in generale, queste leggi non furono applicate con rigore. Immediatamente dopo la conquista della Gallia, proibirono a chiunque, eccezion fatta per i nativi, di farsi iniziare alla religione dei druidi e questa fu una specie di persecuzione. Circa un secolo dopo questa conquista, l'imperatore Claudio abolì del tutto questa superstizione con leggi penali, che avrebbero dato luogo ad una persecuzione molto

alla violenza che il clero istillava nei fedeli. Gli stessi princìpi di governo ecclesiastico furono mantenuti anche dopo che il cristianesimo divenne religione dello Stato; essi hanno generato uno spirito di persecuzione che è sempre stato da allora il veleno della società umana e la fonte delle più inveterate fazioni in ogni governo. Divisioni di tale natura si possono perciò giustamente considerare, per quanto concerne il popolo, fazioni derivanti da un *principio*; ma, per quanto concerne i preti, che ne sono stati i promotori, esse sono in realtà fazioni derivanti dall'*interesse*.

Oltre l'autorità dei preti e la separazione del potere ecclesiastico da quello civile, un'altra causa ha contribuito a rendere la cristianità teatro di divisioni e di guerre religiose. Le religioni sorte in epoche di completa ignoranza e di barbarie si riducono il più delle volte a racconti e a miti tradizionali, che possono essere diversi per ogni setta, senza risultare contrari l'uno all'altro; ed anche quando sono contrari, ognuno aderisce alla tradizione della sua setta, senza molto ragionarci sopra e senza dar luogo a dispute. Ma la filosofia era già largamente diffusa nel mondo quando sorse il cristianesimo e quindi i maestri della nuova setta furono costretti a formare un sistema di opinioni speculative, a distinguere con cura gli articoli di fede, nonché a spiegare, a commentare, a confutare ed a difendere facendo ricorso

grave se l'imitazione dei costumi romani non avesse, antecedentemente, liberato i galli dai loro antichi pregiudizi. SVETONIO in *Vita Claudii*. Plinio fa risalire l'abolizione delle superstizioni dei druidi a Tiberio, probabilmente perché quest'imperatore ha provveduto ad applicare ad esse delle restrizioni (Lib. XXX, cap. 1). Questo è un esempio della cautela e della moderazione che i romani erano soliti esplicare in questi casi; ed è un esempio molto diverso dal metodo violento e sanguinario con cui hanno trattato i cristiani. Per questo possiamo avanzare il sospetto che le furiose persecuzioni contro i cristiani fossero dovute in qualche misura allo zelo imprudente ed al bigottismo dei primi propagandisti di questa setta; la storia ecclesiastica ci presenta molti motivi a conferma di tale sospetto. [Questa nota non si trova nell'edizione A. Le edizioni B e D tralasciano il riferimento a Plinio; tralasciano anche il rinvio al tempo delle dodici tavole, ed il richiamo all'imperatore Claudio.]

agli argomenti scientifici più sottili. Quando la religione cristiana si divise in nuove correnti ereticali, ebbe naturale incremento la perspicacia nella disputa; e questa perspicacia servì ai preti nella loro politica di seminare fiere inimicizie reciproche ed antipatia fra i loro delusi seguaci. Le sètte filosofiche erano, nel mondo antico, pervase da maggiore zelo dei partiti religiosi; ma nei tempi moderni i partiti religiosi sono più furiosi ed arrabbiati delle più crudeli fazioni che mai siano nate dall'interesse e dall'ambizione.

Ho ricordato i partiti che derivano da *movimento passionale* come una specie dei partiti *reali*, vicino a quelli che derivano dall'interesse e a quelli che derivano da un principio. Per partiti che derivano da atteggiamento passionale io intendo quelli che sono fondati sulle varie forme di attaccamento che gli uomini nutrono verso particolari famiglie e persone, da cui desiderano essere governati. Queste fazioni sono spesso molto violente, sebbene possa sembrare inspiegabile, devo confessarlo, che degli uomini si attacchino con tanta forza a persone con le quali essi non hanno alcuna dimestichezza, che forse non hanno mai conosciuto, e dalle quali non hanno mai ricevuto e non possono nemmeno sperare di avere mai qualche favore. Tuttavia spesso avviene proprio così ed anche con riguardo a persone che, in altre occasioni, non dimostrano molta generosità di spirito e nemmeno troviamo che si lascino facilmente trasportare dall'amicizia oltre l'ambito del loro interesse particolare. Noi abbiamo la tendenza a considerare molto stretto ed intimo il rapporto fra noi e il sovrano; lo splendore della maestà e del potere conferisce importanza alla sorte anche di una singola persona; e quando non è la natura buona di un uomo a far nascere in lui questo interesse immaginario, è la sua natura cattiva che interviene in base all'odio ed allo spirito di opposizione contro persone che nutrono sentimenti diversi dai suoi.

SAGGIO NONO

DEI PARTITI DI GRAN BRETAGNA

Se ci si proponesse di prendere a oggetto di speculazione il governo britannico, ci si accorgerebbe subito che esso è fonte di divisione e di partiti, che sarebbe quasi impossibile evitare sotto qualsiasi amministrazione. Il giusto equilibrio fra la parte repubblicana e la parte monarchica della nostra costituzione è per se stesso realmente così delicato ed incerto che, quando sia congiunto alle passioni e ai pregiudizi degli uomini, è impossibile che non debba dar luogo a differenti opinioni a suo proprio riguardo, anche in persone di ottimo intendimento. Le persone di temperamento tranquillo che amano la pace e l'ordine e detestano la sedizione e le guerre civili, nutriranno sempre sentimenti più favorevoli per la monarchia che non le persone di spiriti generosi ed arditi, che sono amanti appassionati della libertà e ritengono che la soggezione e la schiavitù siano il peggiore dei mali. E sebbene tutte le persone ragionevoli si trovino in generale d'accordo nell'esser favorevoli al nostro governo misto, tuttavia, quando si viene ai particolari, alcune di esse saranno inclini a conferire poteri maggiori alla Corona, a consentirle maggiore influenza ed a considerare con minore cautela le sue usurpazioni, a confronto di altre persone che hanno terrore anche del più remoto avvicinarsi della tirannia e del potere dispotico. Sicché nella stessa natura della nostra costituzione sono impliciti dei partiti di *principio*, che si possono abbastanza appropriatamente denominare il

Court-party ed il *Country-party* [1]. La violenza aggressiva di ciascuno di questi partiti dipenderà piuttosto dal modo particolare in cui si comporta l'amministrazione; un'amministrazione può essere così cattiva da spingere una grande maggioranza all'opposizione, così come una buona amministrazione potrà riconciliare alla corte molti dei più appassionati amanti della libertà. Ma per quanto la nazione possa fluttuare dall'uno all'altro di questi due partiti, i partiti stessi sussisteranno sempre finché saremo governati da una monarchia costituzionale.

Ma, oltre che dalla differenza di *principio* che si è indicata, i due partiti accennati sono molto maggiormente fomentati da una differenza di *interesse*, senza la quale non potrebbero quasi mai diventare pericolosi o violenti. La Corona concederà naturalmente ogni fiducia e potere a coloro i cui princìpi, reali o presunti, sono più favorevoli al governo monarchico; e questa tentazione li spingerà naturalmente ad andare più in là di quanto altrimenti li porterebbero ad andare i loro princìpi. I loro antagonisti, delusi nelle loro aspirazioni ed ambizioni, si buttano anima e corpo nel partito che li spinge ad essere il più diffidenti possibile del potere del re e naturalmente spingono questi sentimenti ad un grado maggiore di quello che una sana politica saprebbe giustificare. Così *Court* e *Country*, che sono la vera progenie del governo *britannico*, sono una specie di partiti misti e sono influenzati sia da una ragione di prin-

[1] [(Ed. A-P, n) « Queste parole sono diventate di uso generale e perciò io le userò senza voler con ciò esprimere un biasimo universale nei confronti di un partito, o approvazione nei confronti dell'altro. Il *Court-party* può, senza dubbio, in alcuni casi, rispecchiare meglio l'interesse del paese come il *Country-party* può opporvisi. Allo stesso modo, i partiti di Roma furono chiamati *optimates* e *populares* e Cicerone, da vero uomo di partito, definisce gli *optimates* come coloro che, in tutta la loro pubblica condotta, si regolano in base ai sentimenti dei migliori e dei più degni fra i cittadini di Roma: *Pro Sestio*, cap. 45. Il termine di *Country-party* può recare con sé una definizione favorevole o un'etimologia dello stesso genere; ma sarebbe stupido trarre qualche argomento da tale definizione ed io ho avuto riguardo a ciò nell'uso che ho fatto di tali termini ».]

cipio che dall'interesse. I capi delle fazioni sono di solito più governati dall'interesse, mentre i membri inferiori dei due partiti sono più governati dalle ragioni di principio[2].

Per quanto concerne i partiti ecclesiastici, possiamo osservare che, in tutte le epoche, i preti sono stati nemici della libertà[3]; ed è certo che questo modo costante di comportarsi da parte loro deve essere stato fondato su ragioni fisse di interesse e di ambizione. La libertà di pensiero e di espressione del pensiero è sempre fatale per il potere clericale e per quelle pie frodi sulle quali esso comunemente si fonda; il privilegio della libertà di pensiero per un'infallibile connessione che prevale tra tutti i generi di libertà, non può mai essere goduto, o almeno non è mai stato goduto finora, se non in un governo libero. Di qui deve accadere, in una certa costituzione come quella della Gran Bretagna, che il clero ufficiale, quando le cose seguono il corso naturale, sarà sempre del *Court-party*; così come, al contrario, i dissidenti di tutte le specie saranno del *Country-party*; infatti non potranno mai sperare di avere la tolleranza di cui hanno bisogno se non per mezzo del nostro libero governo. Tutti i prìncipi che hanno mirato al conseguimento del potere dispotico, hanno sperimentato di quanta importanza era il guadagnarsi i favori del clero ufficiale; e da parte sua il clero ha mostrato grande felicità nell'abbracciare i punti di

[2] [(Ed. A-P, t) « Si deve capire che io intendo affermare ciò di persone che hanno dei motivi per prendere partito in un senso o nell'altro. Infatti, per dire il vero, la maggior parte delle persone sono di solito uomini che si uniscono agli altri senza sapere perché, per esempio per passione o per indolenza. È però necessario che vi sia qualche fonte di divisione, o per motivi di principio o per ragioni di interesse; altrimenti queste persone non troverebbero già esistenti dei partiti ai quali potersi associare ».]

[3] [Le edizioni B-P aggiungono la nota: « Questa proposizione è vera nonostante il fatto che nei primi tempi del governo inglese il clero sia stato il maggiore e principale oppositore della Corona; ma, a quel tempo, i possedimenti del clero erano così grandi ed immensi che esso costituiva una parte considerevole dei proprietari in Inghilterra e in molte controversie divenne il diretto rivale della Corona ».]

vista di tali prìncipi[4]. Gustavo Vasa[5] fu, forse, l'unico ambizioso monarca che abbia indebolito il potere della Chiesa e che nello stesso tempo abbia scoraggiato la libertà. Ma il potere eccessivo dei vescovi che, in Svezia, in quel tempo, superava quello stesso della Corona e il loro attaccamento ad una famiglia straniera sono le ragioni per cui fu adottato un sistema politico così inconsueto.

L'osservazione che riguarda la propensione dei preti al governo di una singola persona non è vera con riferimento ad una setta soltanto; il clero *presbiteriano* e *calvinista* in Olanda fu amico dichiarato della famiglia di Orange, come gli *arminiani*, che erano considerati eretici, furono della fazione di Louvestein e patrocinatori della libertà. Ma se un principe avesse la possibilità di scegliere fra le due sètte, è facile vedere che preferirà la forma di governo episcopale a quella presbiteriana, sia per la maggiore affinità che corre fra la monarchia e l'episcopato, sia per la facilità che troverà, nel governo episcopale, di governare il clero per mezzo dei suoi superiori ecclesiastici[6].

Se consideriamo la prima origine dei partiti in Inghilterra, durante la grande ribellione, osserveremo che essa si svolse conformemente alla teoria generale sopra enunciata e che la specie stessa del governo li fece nascere con un'operazione regolare ed infallibile. La costituzione inglese, prima di quel periodo, giaceva in una sorta di confusione così che i sudditi possedevano molti nobili privilegi che, sebbene

[4] « Judaei sibi ipsi reges imposuere; qui mobilitate vulgi expulsi, resumpta per arma dominatione, fugas civium, urbium eversiones, fratrum, coniugum, parentum neces, aliaque solita regibus ausi, superstitionem fovebant; quia honor sacerdotii firmamentum potentiae assumebatur »: Tacito, *Historiae*, lib. V, 8. [Questa nota fu aggiunta nell'edizione K.]

[5] [La rivolta nobiliare del 1523 lo portò al trono, mentre la precedente dinastia di Danimarca fu cacciata dal paese; fu appunto il clero che pagò le spese della guerra, attraverso una riforma ecclesiastica di indirizzo luterano.]

[6] « Populi imperium juxta libertatem: paucorum dominatio regiae libidini proprior est »: Tacito, *Annales*, VI, 41. [Questa nota fu aggiunta nella edizione K.]

non esattamente definiti e garantiti dalla legge, si riteneva universalmente che appartenessero ad essi come diritti di nascita in ragione del lungo possesso. Si fece avanti allora un principe ambizioso, o piuttosto mal guidato, che ritenne che tutti questi privilegi fossero concessioni dei suoi predecessori, revocabili a piacimento; e, in attuazione di questo principio, agì apertamente violando la libertà durante il corso di parecchi anni. Infine la necessità lo costrinse a convocare il Parlamento: lo spirito di libertà allora insorse e si diffuse; il principe, senza alcun appoggio, fu costretto a concedere tutto quello che gli fu richiesto; e i suoi nemici, gelosi ed implacabili, non posero confini alle loro pretese; ebbero allora inizio quei contrasti nei quali non è meraviglia che gli uomini di quell'età si dividessero in differenti partiti, se anche oggi le persone imparziali si trovano in difficoltà a decidere circa la giusta soluzione della lite. Se si fosse ceduto alle pretese del Parlamento, esse avrebbero rotto l'equilibrio della costituzione rendendo il governo quasi interamente repubblicano. Se non si fosse ceduto a quelle pretese, la nazione si sarebbe trovata, forse, ancora nel pericolo di cadere sotto un potere assoluto in forza dei princìpi stabiliti e delle consuetudini inveterate del re, quali erano chiaramente apparse in ogni concessione che egli era stato costretto a fare al suo popolo. In questa questione, così delicata ed incerta, gli uomini si orientarono naturalmente verso quella parte che risultava più conforme ai princìpi da loro usualmente professati; e i più appassionati sostenitori della monarchia si dichiararono per il re, mentre gli amici non meno appassionati della libertà si schierarono col Parlamento. Poiché le speranze di successo erano pressoché eguali dall'una e dall'altra parte, l'*interesse* non ebbe in questa controversia un influsso generale, sicché le *teste rotonde* e i *cavalieri* furono soltanto partiti che si ispirarono a dei princìpi; nessuno dei due rinnegava la monarchia o la libertà, ma il primo partito inclinava di più verso la parte repubblicana del governo, il secondo verso la parte monarchica. Sotto questo riguardo essi possono essere considerati come *Court-party* e *Country-party*, incitati alla

guerra civile da una sfortunata concorrenza di circostanze e dal turbolento spirito dell'epoca; gli uomini di spirito repubblicano e i partigiani del potere assoluto si nascondevano in entrambi i partiti e formavano solo una parte trascurabile di essi.

Il clero si era trovato d'accordo con i propositi dispotici del re ed in compenso gli fu consentito di perseguitare i propri avversari che chiamava eretici e scismatici. Il clero ufficiale si schierò dalla parte degli episcopali, mentre i non conformisti si schierarono dalla parte dei presbiteriani, sicché tutto cooperò a spingere i primi, senza riserva, nel partito del re e gli altri in quello del Parlamento [7].

Ognuno sa quale è stato l'esito della controversia, fatale dapprima per il re, in seguito per il Parlamento. Dopo molte confusioni e rivoluzioni, la famiglia reale fu alla fine restaurata e fu ristabilito l'antico regime. Carlo II non fu reso più saggio dall'esempio del padre, ma proseguì le stesse misure, anche se dapprima con maggiore discrezione e cautela. Sorsero nuovi partiti, chiamati rispettivamente *whig* e *tory*, che da allora hanno continuato a creare confusione nel nostro governo. Determinare la natura di questi partiti è, forse, uno dei problemi più difficili che si possano incontrare; e ciò è prova che la storia può dar luogo a questioni tanto incerte quanto quelle che è dato incontrare nelle scienze più astratte. Abbiamo visto quale è stata la condotta dei

[7] [In luogo di questo capoverso le edizioni A-P recano quanto segue: « Il clero si è trovato d'accordo (ed. A-K: " in modo spudorato ") con i propositi dispotici del re, in corrispondenza alle massime da esso usualmente seguite in molti casi ed in compenso gli fu consentito di perseguitare i propri avversari che chiamava eretici e scismatici. Il clero ufficiale si schierò dalla parte degli episcopali mentre i non conformisti si schierarono dalla parte dei presbiteriani, sicché tutto cooperò a spingere i primi, senza riserva, nel partito del re e gli altri in quello del Parlamento. Costituendo i *cavalieri* il *Court-party* e le *teste rotonde* il *Country-party*, si determinò un'unione permanente fra i primi e il clero ufficiale nonché fra i secondi e i presbiteriani non conformisti. Quest'unione è così naturale, secondo i princìpi generali della politica, che soltanto una situazione realmente eccezionale la può spezzare ».]

due partiti nel corso di settant'anni, in circostanze molto varie, quando sono stati al potere e quando ne sono stati estromessi, in pace e in guerra; ci imbattiamo ad ogni momento, in società, nei divertimenti e nelle occupazioni serie con persone che professano di appartenere all'uno o all'altro partito; noi stessi siamo costretti, in qualche modo, a prendere posizione; e vivendo in un paese in cui si pratica la più ampia libertà, ognuno può dichiarare apertamente tutti i suoi sentimenti e le sue opinioni; tuttavia siamo imbarazzati se dobbiamo dire quale è la natura, quali sono le rivendicazioni ed i princìpi delle due diverse fazioni [8]. Quando facciamo il raffronto fra i partiti *whig* e *tory* da una parte e quelli delle *teste rotonde* e dei *cavalieri* dall'altra, la differenza più immediata che li distingue consiste nei princìpi dell'*obbedienza passiva* e del *diritto indistruttibile* di cui non si sentì molto parlare fra i *cavalieri* e che divennero invece la dottrina universale e furono considerati la vera caratteristica di un *tory*. Se questi princìpi fossero portati alle loro più ovvie conseguenze, implicherebbero una formale rinuncia a tutte le nostre libertà e l'accettazione della monarchia assoluta; infatti non ci può essere assurdità maggiore di un potere limitato, al quale però non si debba opporre resistenza nemmeno quando esso oltrepassi i limiti che gli sono stati posti. Ma poiché i princìpi più razionali non sono spesso che dei contrappesi deboli nei confronti della passione, non è meraviglia che questi princìpi assurdi [9] siano stati trovati troppo deboli a tale effetto. I *tories*, come uomini, erano nemici dell'oppressione; ed anche come *inglesi*, erano nemici del potere dispotico. Il loro amore per la libertà era, forse, meno fervente di quello dei loro antagonisti, ma bastava a far loro dimenticare tutti i loro princìpi generali quando si sapevano apertamente minac-

[8] [(Ed. A-P, t) « La questione è, forse, un po' difficile per se stessa; ma lo è stata resa anche di più dal pregiudizio e dalla violenza di partito ».]

[9] [(Ed. A-P, t) « sufficienti, secondo un celebre autore (BOLINGBROKE, *Dissertazione sui partiti*, lettera II), a colpire il senso comune di un ottentotto o di un samoiedo ».]

ciati da un sovvertimento dell'antica forma di governo. Da questi sentimenti nacque la *rivoluzione*, un evento che ebbe conseguenze straordinarie e costituisce il più solido fondamento della libertà *britannica*. La condotta dei *tories*, durante e dopo la rivoluzione, ci consentirà di penetrare secondo verità nella natura di questo partito.

In *primo* luogo risulta che i *tories* hanno avuto sentimenti genuini di *inglesi* nell'attaccamento per la libertà e nella decisa risoluzione di non sacrificarla a dei princìpi astratti quali che siano o a degli immaginari diritti di prìncipi. Quest'aspetto del loro carattere può giustamente essere stato posto in dubbio prima della *rivoluzione*, per l'evidente tendenza dei princìpi da essi proclamati e per la[10] condiscendenza che essi mostravano verso una corte che non faceva mistero dei suoi disegni dispotici. La *rivoluzione* mostrò che essi, sotto questo rispetto, non erano che un genuino *Court-party*, quale ci si poteva aspettare in un governo *britannico*: cioè *amanti della libertà, ma più ancora amanti della monarchia*. Bisogna tuttavia confessare che spinsero i princìpi monarchici, anche in pratica, ma più in teoria, più in là di quanto fosse in un modo qualsiasi compatibile con un governo costituzionale.

In *secondo* luogo, né i loro princìpi né i loro atteggiamenti si sono accordati in modo completo con piena adesione all'ordine di cose che si venne definendo nel corso della *rivoluzione* o a quello che si ebbe da allora in poi. Quest'aspetto del loro carattere può apparire opposto al primo, dal momento che qualsiasi altra sistemazione, nelle circostanze in cui allora la nazione si trovava, doveva probabilmente risultare dannosa, se non fatale per la libertà. Ma il cuore dell'uomo è fatto per conciliare le contraddizioni, e questa contraddizione non è maggiore di quella, fra l'*obbedienza passiva* e la *resistenza*, cui si fece ricorso durante la *rivoluzione*. Perciò un *tory*, dalla *rivoluzione* in poi, si può definire con poche parole, come *un amante della mo-*

[10] [Le edizioni A-K recano: « quasi sconfinata condiscendenza ». Le edizioni M-Q recano: « grande condiscendenza ».]

narchia che tuttavia non abbandona la libertà e come un partigiano della famiglia degli Stuart; così come un *whig* si può definire come *un amante della libertà che tuttavia non rinuncia alla monarchia e favorevole alla sistemazione che si è raggiunta con la dinastia protestante*[11].

[11] [Le edizioni A-P aggiungono la seguente nota: « L'autore (edizioni A, B e D: " il celebre scrittore ") citato sopra ha affermato che la distinzione *reale* fra il partito *whig* e il partito *tory* andò perduta durante la *rivoluzione* e che da allora in poi essi hanno continuato ad essere dei partiti meramente *personali*, come i guelfi ed i ghibellini dopo che gli imperatori ebbero perduta tutta la loro autorità in Italia. Quest'opinione, se fosse accolta, trasformerebbe tutta la nostra storia in un enigma » (edizioni A e B: « ed è, in verità, così contraria alla più forte evidenza che uno deve avere una grande opinione della sua propria eloquenza per tentare di provarla »).

« Come prova della reale distinzione che corre fra questi partiti ricorderò anzitutto quello che ognuno può avere osservato o udito dire con riferimento alla condotta e ai discorsi di tutti i suoi amici e mediante la conoscenza che si è fatto dell'una parte e dell'altra. Non hanno sempre portato i *tories* un dichiarato attaccamento alla famiglia degli Stuart ed i loro avversari non si sono sempre opposti con energia alla successione al trono di questa famiglia?

I princìpi dei *tories* sono dichiaratamente i più favorevoli alla monarchia; tuttavia essi si sono quasi sempre opposti alla corte in questi cinquant'anni; né furono amici cordiali di re Guglielmo, nemmeno quando egli li assunse al suo servizio. Perciò la controversia che li concerne non si può ritenere che abbia avuto riferimento al trono, bensì alla persona che vi sedeva. Essi si sono coraggiosamente messi d'accordo con la corte durante i quattro ultimi anni della regina Anna. Ma c'è qualcuno che non ne comprenda la ragione? ».

(Il seguente capoverso non si trova in A e B « La successione al trono nel governo britannico è un punto di troppo grande rilievo perché risulti del tutto indifferente a persone che si interessano, in un modo qualsiasi, alla fortuna della cosa pubblica; molto meno si può supporre che su un punto di tanta importanza possa mantenere un'indifferenza *stoica* il partito *tory* che non si è mai voluto presentare come un modello di moderazione. Ma forse che per questo i *tories* sono diventati sostenitori della casa di Hannover? E che cosa ha impedito che lo zelo nell'altra direzione si manifestasse apertamente, quand'esso non si è manifestato apertamente, se non la prudenza ed un senso di convenienza? ».)

« È mostruoso vedere un clero episcopale ufficiale che si dichiara in opposizione con la corte ed un clero non conformista presbiteriano che si dichiara d'accordo con essa. Che cosa potrebbe aver pro-

Le differenti prospettive che si riferiscono alla sistemazione data alla Corona furono delle aggiunte accidentali, ma naturali, ai princìpi sostenuti dal *Court-party* e dal *Country-party*, che sono le due divisioni realmente rispondenti alla struttura del governo *britannico*. Un appassionato sostenitore della monarchia tende a dispiacersi di ogni mutamento nella successione come di cosa che sa troppo di repubblica, mentre un appassionato amante della libertà tende a pensare che ogni parte del governo dev'essere subordinata agli interessi della libertà.

Alcuni[12] che non avrebbero l'ardire di sostenere che

dotto in entrambi una condotta così poco conforme a natura? Nient'altro se non il fatto che il primo ha sposato i princìpi monarchici con intensità eccessiva rispetto all'ordinamento attuale che è fondato sui princìpi di libertà ed il secondo, impaurito del predominio e dell'intensità dei princìpi monarchici, ha aderito al partito dal quale aveva ragione di aspettarsi libertà e tolleranza.

La differente condotta dei due partiti in politica estera è anch'essa una prova dello stesso proposito. L'Olanda è sempre stata più favorevole all'uno e la Francia all'altro dei due partiti. Insomma, le prove di questo genere paiono così palmari ed evidenti, che non c'è quasi bisogno di metterle insieme ».]

12 [In luogo di quest'ultimo capoverso, le edizioni A-P recano quanto segue: « È tuttavia da rilevare che, sebbene tanto i princìpi di un *tory* come quelli di un *whig* fossero di natura composta, gli elementi che in essi predominavano non si corrispondevano l'un l'altro. Un *tory* era attaccato alla monarchia e nutriva devozione per la famiglia degli Stuart; ma quest'ultimo attaccamento era l'inclinazione predominante del partito. Un *whig* amava la libertà ed era favorevole all'ordinamento raggiunto con la successione protestante; ma l'amore della libertà era apertamente l'inclinazione predominante. I *tories* si sono spesso comportati da repubblicani, quando l'accortezza politica o il desiderio di rivincita li hanno spinti ad una simile condotta; e non c'era un solo aderente di tale partito che, in base all'ipotesi che le sue aspettative sarebbero andate deluse, non avrebbe desiderato imporre alla Corona le più rigorose limitazioni e portare la nostra forma di governo il più vicino possibile a quella repubblicana nell'indebolire la famiglia reale che, stando ai suoi timori, avrebbe ottenuto la successione al trono senza alcun giusto titolo. I *whigs*, è vero, col pretesto di assicurare la successione al trono e la sistemazione della Corona secondo le loro vedute, hanno anch'essi compiuto dei passi con cui hanno messo in pericolo la libertà; ma poiché il corpo del partito non aveva interesse per la successione di quella famiglia

durante la rivoluzione andò perduta la *reale* differenza che divideva il partito *whig* da quello *tory*, paiono inclini a pensare che la differenza non esiste più oggi e che le cose sono tornate al loro stato naturale al punto che oggi da noi non

se non per il fatto che questo era il mezzo di porre su basi sicure la libertà, nel compiere quei passi pericolosi sono stati traditi da ignoranza, o da debolezza, o dagli interessi dei loro capi. La successione al trono era, perciò, il punto centrale per i *tories*, mentre per i *whigs* il punto centrale era la sicurezza delle nostre libertà ». (Quanto segue di questo capoverso non si trova nelle edizioni A e B) « Né la nostra teoria incontra alcuna difficoltà a rendere ragione di questa apparente irregolarità. Il *Court-party* e il *Country-party* sono i veri progenitori dei partiti *tory* e *whig*; ma è quasi impossibile che l'attaccamento del *Court-party* alla monarchia non degeneri nell'attaccamento al monarca, essendoci una connessione così stretta fra i due ed essendo il monarca l'oggetto più naturale dell'attaccamento. Quanto facilmente il culto della divinità degenera nel culto dell'idolo! Non c'è invece una connessione tanto grande fra la libertà, che è la divinità del vecchio *Country-party*, o *whig*, ed un qualsiasi monarca o una qualsiasi famiglia reale; né si può ragionevolmente supporre che, in questo partito, il culto possa così facilmente essere trasferito dall'uno all'altro; per quanto nemmeno questo sarebbe un grande miracolo.

È difficile penetrare nell'intimo dei pensieri e dei sentimenti di un singolo individuo qualsiasi; ma è quasi impossibile distinguere quelli di un intero partito dove spesso accade che nemmeno due persone convengano perfettamente nel seguire le stesse massime di condotta. Tuttavia voglio arrischiarmi a sostenere che non fu tanto una questione di principio o un'opinione circa un diritto indefettibile che legò i *tories* all'antica famiglia reale, quanto invece un'affezione, ossia un certo amore ed una certa stima per le persone di tale famiglia. La stessa causa divise un tempo l'Inghilterra fra le case di York e di Lancaster e la Scozia fra le famiglie di Bruce e di Baliol; e quella era un'età in cui le controversie politiche erano di stile modesto e i *princìpi* politici dovevano naturalmente avere scarso influsso sugli uomini. La dottrina dell'obbedienza passiva è così assurda in se stessa, e così contraria alle nostre libertà, che sembra sia stata principalmente lasciata ai declamatori da pulpito ed ai loro delusi seguaci fra il popolo. Gli uomini di più elevato sentire si lasciarono invece guidare dall'*affezione* e, per quanto riguarda i capi del partito, è probabile che il loro movente principale sia stato l'*interesse* e che essi abbiano agito in modo più contrario ai loro privati sentimenti di quanto abbiano fatto i capi del partito opposto ». (Il resto di questo capoverso non si trova in A e B.) « Tuttavia è quasi impossibile sostenere con zelo il diritto d'una persona o d'una famiglia, senza acquisire una buona di-

esistono altri partiti all'infuori del *Court-party* e del *Country-party* cioè uomini che, per interesse o per principio, sono legati o alla monarchia o alla libertà. I *tories* sono stati così a lungo costretti a servirsi dello stile repubblicano, che

sposizione nei loro riguardi e senza cambiare l'atteggiamento di *principio* in atteggiamento *affettivo*, anche se ciò è meno naturale per una persona di grado elevato e di educazione liberale che abbia avuto modo di osservare la debolezza, la stoltezza e l'arroganza dei monarchi e che non li abbia trovati per nulla superiori, se non piuttosto inferiori, agli altri uomini. Perciò l'*interesse* di essere a capo di un partito prende spesso il posto, in queste persone, sia di una questione di *principio*, sia della *affezione*.

Alcuni che non avrebbero l'ardire di sostenere che durante la rivoluzione andò perduta la *reale* differenza che divideva il partito *whig* da quello *tory*, paiono inclini a pensare che la differenza non esiste più oggi e che le cose sono tornate al loro stato naturale al punto che oggi da noi non esistono altri partiti all'infuori del *Court-party* e del *Country-party*, cioè uomini che, per interesse o per principio, sono legati o alla monarchia o alla libertà. Si deve, in verità, confessare che il partito *tory* sembra, negli ultimi tempi, aver perso molto della sua preponderanza numerica e più ancora del suo zelo e, oserei dire, più ancora del suo credito e della sua autorità. Ci sono poche persone di scienza e di cultura, o quanto meno pochi filosofi, dai tempi di Locke in poi, che non avrebbero vergogna di essere ritenuti membri di quel partito; e in quasi tutti i ritrovi il nome di *vecchio whig* viene ricordato come titolo incontestabile di onore e di dignità. Del pari, i nemici del ministero chiamano i fautori della corte, con senso di rimprovero, i veri *tories* e chiamano i gentiluomini dell'*opposizione*, in senso onorifico, i veri *whigs* ». (Le ultime due proposizioni sono omesse in P; A e B recano: « Nessun uomo di scienza e di cultura » e omettono « quanto meno pochi filosofi, dai tempi di Locke in poi ».) « I *tories* sono stati così a lungo costretti a servirsi dello stile repubblicano, che sembra si siano lasciati convertire dalla loro ipocrisia ed abbiano abbracciato i sentimenti, oltre che il linguaggio, dei loro avversari. Vi sono tuttavia in Inghilterra dei residui molto notevoli del partito *tory*, con tutti i suoi antichi pregiudizi; e una prova che *Court* e *Country* non sono i nostri unici partiti sta nel fatto che quasi tutti i dissidenti parteggiano per la corte e che il basso clero, quanto meno quello della Chiesa d'Inghilterra, parteggia per l'opposizione. Questo fatto ci può convincere che sulla nostra costituzione premono ancora delle influenze e dei pesi estrinseci che la distolgono dal suo corso naturale e sono causa di confusione nei nostri partiti ». (Questa ultima proposizione non si trova in A.)

« Concluderò quest'argomento osservando che non abbiamo mai

sembra si siano lasciati convertire dalla loro ipocrisia e abbiano abbracciato i sentimenti, oltre che il linguaggio, dei loro avversari. Vi sono tuttavia in Inghilterra dei residui molto notevoli del partito *tory*, con tutti i suoi antichi pregiudizi; e una prova che *Court* e *Country* non sono i nostri

avuto dei *tories* in Scozia, nel senso rigoroso della parola e che in realtà la divisione di partiti che si ebbe in questo paese fu quella di *whigs* e di *giacobiti*. Un *giacobita* pare che sia un *tory* che non ha considerazione per la costituzione, ma è o partigiano zelante della monarchia assoluta, o quanto meno disposto a sacrificare le nostre libertà per ottenere che la successione appartenga alla famiglia cui è attaccato. La ragione della differenza che corre fra l'Inghilterra e la Scozia, ritengo che sia questa: in Scozia, dalla rivoluzione in poi, le divisioni politiche hanno regolarmente corrisposto alle divisioni religiose e viceversa. I *presbiteriani* furono tutti, senza eccezione, *whigs* e quelli che favorivano l'*episcopato* furono tutti del partito opposto; e poiché il clero episcopale fu cacciato dalle chiese nel corso della rivoluzione, non ebbe motivo di compromettersi col governo prestando giuramento o con riforme di culto, ma sostenne apertamente i più importanti princìpi del suo partito; e questa è la causa per cui i loro seguaci furono più violenti dei loro confratelli del partito *tory* in Inghilterra ».

(Qui seguiva come nota nelle edizioni successive alla M il passo che qui compare come nota 13. Inoltre, A e B aggiungono nel testo il seguente capoverso: « Poiché le cose violente non hanno di solito durata tanto lunga quanto le cose moderate, effettivamente troviamo che il partito *giacobita* è quasi completamente scomparso da noi e che la distinzione di *Court* e di *Country* che a Londra dà appena segno di vita, è l'unica che venga nominata in questo *regno*. Oltre alla violenza ed alla franchezza del partito *giacobita*, un'altra ragione ha, forse, contribuito a produrre un cambiamento così improvviso e visibile in questa parte della Gran Bretagna. Fra noi ci sono solo due classi di persone: i gentiluomini che hanno dei beni e un'educazione e i poveri che vivono una vita di ignobile schiavitù; manca invece un considerevole numero di quel ceto medio di persone che in Inghilterra, sia nelle città che nelle campagne, è più abbondante che in qualsiasi altra parte del mondo. I poveri che vivono in schiavitù sono incapaci di comprendere alcun principio; i gentiluomini possono essere indotti ad abbracciare veri princìpi dal tempo e dall'esperienza. Il medio ceto possiede invece curiosità e conoscenze sufficienti per formarsi dei princìpi, ma non sufficienti per formarsi dei princìpi veri o per correggere i pregiudizi di cui si è imbevuto; ed è fra le persone del medio ceto che i princìpi *tory* si affermano presentemente di più in Inghilterra ».)]

unici partiti sta nel fatto che quasi tutti i dissidenti parteggiano per la corte e che il basso clero, quanto meno quello della Chiesa d'Inghilterra, parteggia per l'opposizione. Questo fatto ci può convincere che sulla nostra costituzione premono ancora delle influenze e dei pesi estrinseci che la distolgono dal suo corso naturale e sono causa di confusione nei nostri partiti [13].

[13] Alcune delle opinioni enunciate in questi Saggi e riguardanti le vicende pubbliche dell'ultimo secolo, l'Autore, dopo più accurato esame, ha avuto occasione di ritrattare nella sua *Storia della Gran Bretagna*. E poiché non intende asservire se stesso ai sistemi dell'uno o dell'altro dei partiti, egli né vuole mettere al proprio giudizio le catene dei propri preconcetti e dei propri princìpi, né si vergogna di riconoscere i propri errori. Questi errori furono, in verità, in quel tempo, quasi universali in questo regno.

SAGGIO DECIMO

LA SUPERSTIZIONE E L'ENTUSIASMO

Che *dalle cose migliori la corruzione produce le peggiori* è diventata ormai una massima di cui fra l'altro abbiamo una quotidiana dimostrazione nei perniciosi effetti della *superstizione* e dell'*entusiasmo*, che sono entrambi delle corruzioni della vera religione.

Queste due specie di falsa religione, pur se dannose tutte e due, sono tuttavia di natura molto diversa, anzi addirittura opposta. La mente umana è soggetta a certi terrori e a certe apprensioni per lei inspiegabili, e che derivano da una cattiva situazione degli affari pubblici, da una salute cagionevole, da un'indole triste e melanconica, o dal concorso di tutte queste circostanze. Quando si è in un tale stato d'animo, ci si sente minacciati da una infinita quantità di mali sconosciuti, prodotti da cause ignote; e se proprio non c'è nessun vero oggetto di terrore, l'anima, operando a proprio danno e abbandonandosi alla inclinazione predominante, ne trova di immaginari, attribuendo loro poteri e malevolenza illimitati. Poiché questi nemici sono completamente invisibili e ignoti, i metodi che si seguono per placarli sono altrettanto inesplicabili, e consistono in cerimonie, riti, mortificazioni, sacrifici, doni o in qualche altra pratica che, per quanto assurda o sciocca, la follia o la frode raccomandano a una credulità cieca e terrorizzata. La debolezza, la paura, la tristezza, insieme all'ignoranza, sono quindi la vera origine della SUPERSTIZIONE.

Ma la mente umana è anche soggetta a una inspiegabile

esaltazione e presunzione, che sorge dalla prosperità e dal successo, da un'ottima salute, da un'indole esuberante, o da un temperamento coraggioso e fiducioso. In un tale stato d'animo l'immaginazione si gonfia di rappresentazioni grandiose ma confuse, alle quali nessuna bellezza o gioia sublunari potranno mai corrispondere. Tutto ciò che è mortale e perituro svanisce come indegno di attenzione, mentre si dà campo libero alla fantasia in quelle invisibili regioni o in quell'invisibile mondo di spiriti in cui l'anima è libera di abbandonarsi a qualsiasi fantasticheria che possa meglio rispondere al suo gusto e alla disposizione del momento. Sorgono così le estasi, i rapimenti e i meravigliosi voli della fantasia; e crescendo la fiducia e la presunzione, queste estasi, che sono completamente inspiegabili e che ci appaiono al di là delle nostre facoltà ordinarie, vengono attribuite all'ispirazione immediata di quell'essere divino che è l'oggetto della devozione. In poco tempo, la persona ispirata comincia a considerarsi come un insigne favorito della divinità; e una volta che questo delirio abbia preso piede, all'apice dell'entusiasmo, ogni stravaganza è ammessa: la ragione umana, e ogni regola morale, sono respinte come guide fallaci, e il pazzo fanatico si abbandona ciecamente e senza riserve ai presunti rapimenti dello spirito e all'ispirazione dall'alto. La speranza, l'orgoglio, la presunzione, una immaginazione accesa, insieme all'ignoranza, sono quindi la vera ragione dell'ENTUSIASMO.

Queste due specie di falsa religione potrebbero suggerire molte riflessioni; mi limiterò qui tuttavia a poche osservazioni sulla loro diversa influenza sul governo e sulla società.

La[1] prima riflessione è questa: che *la superstizione è fa-*

[1] [Nelle edizioni A-B, al posto di questo e dei tre capoversi seguenti, si leggeva: « La mia prima osservazione è che le religioni miste di entusiasmo sono, al loro primo sorgere, molto più furiose e violente che non quelle miste di superstizione; ma in poco tempo esse diventano molto più miti e moderate. La violenza di questa specie di religione, quando è eccitata dalla novità e stimolata dall'opposizione, la possiamo riscontrare in infiniti esempi: dagli *anabattisti*

vorevole al potere dei preti, e l'entusiasmo gli è contrario non meno, o forse più, di quanto gli siano contrarie la retta ragione e la filosofia. Poiché la superstizione è basata sulla paura, sul dolore e su una depressione dell'animo, essa fa sì che l'uomo si rappresenti in colori così spregevoli, da apparire ai suoi propri occhi indegno di avvicinare la pre-

in Germania ai *camisardi* in Francia, ai *livellatori* in Inghilterra, ai *covenanters* in Scozia. Poiché l'entusiasmo è fondato su un'indole esuberante e su una presuntuosa baldanza di carattere, è naturale che porti alle più estreme risoluzioni, soprattutto una volta che sia arrivato fino al punto di infondere negli illusi fanatici la convinzione di un'illuminazione divina e un disprezzo per le leggi comuni della ragione, della morale e della prudenza.

Così, l'entusiasmo genera la più crudele desolazione nella società umana: ma il suo furore è simile a quello del tuono e della tempesta, che si esauriscono in poco tempo lasciando l'aria più calma e più serena di prima. La ragione di ciò apparirà evidente se mettiamo l'entusiasmo a confronto con la superstizione, che è l'altra specie di falsa religione, e traiamo le rispettive conseguenze naturali. Poiché la superstizione è basata sulla paura, sul dolore e su una depressione dell'animo, essa fa sì che l'uomo si rappresenti in colori così spregevoli, da apparire ai suoi propri occhi indegno di avvicinare la presenza divina: gli sembrerà allora naturale ricorrere a un'altra persona che per la santità di vita, o forse meglio per l'impudenza e la furbizia, egli supporrà particolarmente favorita dalla divinità. A costui i superstiziosi affidano le proprie devozioni; alle sue cure raccomandano le proprie preghiere, le suppliche e i sacrifici: e per suo mezzo sperano di rendere accetto tutto questo alla divinità corrucciata. Ecco qual è l'origine dei preti [1], che si possono giustamente considerare come una delle più volgari invenzioni di una superstizione bassa e timorosa che, sempre diffidente di se stessa, non osa elevare le proprie preghiere ma pensa, da ignorante, di raccomandarsi alla divinità mediante quelli che presume ne siano gli amici e servitori. Poiché la superstizione è una parte considerevole di quasi tutte le religioni, anche delle più fanatiche, e siccome soltanto la filosofia è capace di vincere completamente questi inspiegabili terrori, ne segue che troveremo dei preti in quasi tutte

[1] Per *preti* intendo solo i pretendenti al potere e al dominio, oltre che a una superiore santità della loro persona, diversa dalla virtù e da una morale retta. Non hanno nulla a che fare con i *ministri del culto*, che vengono separati e preposti (l'edizione B aggiunge: « dalla legge ») alla cura delle cose sacre e a indirizzare le nostre devozioni pubbliche con maggior ordine e decoro; non c'è infatti genere di uomini che dobbiamo rispettare più di questi ultimi.

senza divina: gli sembrerà allora naturale ricorrere a una altra persona che, per la sua santità di vita, o forse meglio per l'impudenza e la furbizia, egli supporrà particolarmente favorita dalla divinità. A costui i superstiziosi affidano le proprie devozioni; alle sue cure raccomandano le proprie preghiere, le suppliche e i sacrifici: e per suo mezzo sperano di rendere accetto tutto questo alla divinità corruc-

le sètte religiose; e quanto più prevale la superstizione, tanto maggiore è l'autorità del clero. Il giudaismo moderno e il papismo, soprattutto il secondo, essendo le superstizioni più barbare e assurde che si sian mai viste al mondo, sono le più soggette al dominio dei loro preti. E dal momento che si può a buon diritto dire che la Chiesa d'Inghilterra conservi una forte dose di superstizione papista, anch'essa ha nella sua costituzione originaria una propensione verso il potere e il dominio dei preti, soprattutto nel rispetto che esige verso costoro. E sebbene, secondo le norme di questa Chiesa, le preghiere del prete debbano essere accompagnate da quelle dei laici, tuttavia è lui la bocca dei fedeli, la sua persona è sacra, e senza la sua presenza ben pochi riterrebbero accettabili per la divinità le devozioni pubbliche, o i sacramenti e gli altri riti.

Al contrario, si può osservare come tutti gli entusiasti si siano liberati dal giogo dei preti, e abbiano espresso una grande indipendenza nella propria devozione, insieme a un disprezzo per le apparenze, la tradizione e le autorità. I *quaccheri* sono i più esagerati, anche se allo stesso tempo i più innocui entusiasti che si sian mai visti fino ad oggi; e sono, forse, la sola setta che non abbia mai ammesso dei preti nel suo seno. Gli *indipendenti*, fra tutte le sètte inglesi, sono quelli che più si avvicinano ai quaccheri per il loro fanatismo e per la loro libertà dalla tirannia dei preti. Seguono i *presbiteriani*, a una certa distanza sia nel primo che nel secondo di questi aspetti. Insomma, la nostra osservazione è fondata sulla più sicura esperienza, e si vedrà che è anche fondata sulla ragione quando si consideri che, poiché l'entusiasmo sorge da un orgoglio presuntuoso e sicuro di sé, esso si reputa sufficientemente qualificato ad *avvicinare* la divinità senza alcuna mediazione umana. Le sue rapite preghiere sono così ardenti, che crede addirittura di *avvicinarsi davvero* alla divinità mediante la contemplazione e la comunione interiore; e questo gli fa trascurare tutte quelle cerimonie e quelle pratiche esteriori per le quali l'aiuto dei preti appare così necessario agli occhi dei fedeli superstiziosi. Il fanatico consacra se stesso, e dà alla propria persona un carattere di santità molto superiore a quello che possano conferire a chicchessia i riti e le cerimonie di nomina.

È pertanto una regola infallibile che la superstizione sia favo-

ciata. Ecco qual è l'origine dei PRETI [2], che si possono giustamente considerare come l'invenzione [3] di una superstizione bassa e timorosa che, sempre diffidente di se stessa, non osa elevare le proprie preghiere ma pensa, da ignorante, di raccomandarsi alla divinità mediante i suoi presunti amici e servitori. Poiché la superstizione è una parte considerevole di quasi tutte le religioni, anche delle più fanatiche, e siccome soltanto la filosofia è capace di vincere completamente questi inspiegabili terrori, ne segue che troveremo dei preti in quasi tutte le sètte religiose; e quanto più prevale la superstizione, tanto maggiore è l'autorità del clero [4].

revole al potere dei preti e che l'entusiasmo gli sia invece contrario quanto la retta ragione e la filosofia, o forse ancor più. Le conseguenze sono evidenti. Una volta spento il primo fuoco dell'entusiasmo, in tutte le sètte fanatiche la gente cade naturalmente in una enorme negligenza e indifferenza per le cose sacre, non essendoci alcun gruppo di uomini, investito di autorità sufficiente, che abbia interesse a sostenere lo spirito religioso. La superstizione, al contrario, prende piede gradualmente e insensibilmente; rende l'uomo docile e sottomesso; è accettabile per il magistrato e sembra inoffensiva alla gente, finché alla fine il prete, affermata stabilmente la sua autorità, diventa il tiranno e il perturbatore della società umana, con le sue dispute infinite, le sue persecuzioni e le sue guerre religiose. Con quale dolcezza la Chiesa di Roma avanzò fino a prendere il potere! Ma in quali orrendi sconvolgimenti precipitò poi l'Europa, per mantenerselo? Invece i nostri settari, che un tempo erano dei fanatici pericolosi, sono diventati adesso i migliori fra i nostri liberi pensatori; e i *quaccheri* sono forse il solo gruppo regolare di *deisti* in tutto l'universo, se si eccettuano i *literati* cinesi, ossia i seguaci di Confucio ».]

[2] [(Ed. D-N, n) « Per *preti* intendo qui solo i pretendenti al potere e al dominio, oltre che a una superiore santità della loro persona, diversa dalla virtù e da una morale retta. Non hanno nulla a che fare con i *ministri del culto*, che vengono separati e preposti *dalla legge* alla cura delle cose sacre e a indirizzare le nostre devozioni pubbliche con maggior ordine e decoro; non c'è infatti genere di uomini che dobbiamo rispettare più di questi ultimi ».]

[3] [Nelle edizioni D-N si leggeva invece: « come una delle più volgari invenzioni ».]

[4] [(Ed. D-P, t) « Il giudaismo moderno e il papismo moderni (soprattutto il secondo), essendo le superstizioni meno filosofiche e

Al contrario, si può osservare come tutti gli entusiasti si siano liberati dal giogo dei preti, e abbiano espressa una grande indipendenza nella propria devozione, insieme a un disprezzo per le apparenze, i riti e le tradizioni. I *quaccheri* sono i più esagerati, anche se allo stesso tempo i più innocui entusiasti che si sian mai visti fino ad oggi; e sono, forse, la sola setta che non abbia mai ammesso dei preti nel suo seno. Gli *indipendenti*, fra tutte le sètte inglesi, sono quelli che più si avvicinano ai *quaccheri* per il loro fanatismo e per la loro libertà dalla tirannia dei preti. Seguono i *presbiteriani*, a una certa distanza sia nel primo che nel secondo di questi aspetti. Insomma, la nostra osservazione è fondata sulla più sicura esperienza, e si vedrà che è anche fondata sulla ragione quando si consideri che, poiché l'entusiasmo sorge da un orgoglio presuntuoso e sicuro di sé, esso si reputa sufficientemente qualificato ad *avvicinare* la divinità senza alcuna mediazione umana. Le sue rapite preghiere sono così ardenti, che crede addirittura di *avvicinarsi davvero* alla divinità mediante la contemplazione e la comunione interiore; e questo gli fa trascurare tutte quelle cerimonie e quelle pratiche esteriori per le quali l'aiuto dei preti appare così necessario agli occhi dei fedeli superstiziosi. Il fanatico consacra se stesso, e dà alla propria persona un carattere di santità molto superiore a quello che possano conferire a chicchesia i riti e le cerimonie di nomina.

La mia *seconda* osservazione circa queste specie di falsa religione è che *le religioni miste di entusiasmo sono, al loro*

più assurde che si sian mai viste al mondo, sono le più soggette al dominio dei loro preti. E dal momento che si può a buon diritto dire che la Chiesa d'Inghilterra conservi una certa dose di superstizione papista, anch'essa ha nella sua costituzione originaria una propensione verso il potere e il dominio dei preti, soprattutto nel rispetto che esige verso costoro. E sebbene, secondo le norme di questa Chiesa, le preghiere del prete debbano essere accompagnate da quelle dei laici, tuttavia è lui la bocca dei fedeli, la sua persona è sacra, e senza la sua presenza ben pochi riterrebbero accettabili per la divinità le devozioni pubbliche, o i sacramenti e gli altri riti ».]

primo sorgere, molto più furiose e violente che non quelle miste di superstizione; ma in poco tempo esse diventano molto più miti e moderate. La violenza di questa specie di religione eccitata dalla novità e stimolata dall'opposizione, la possiamo riscontrare in infiniti esempi; dagli *anabattisti* in Germania ai *camisardi* in Francia, ai *livellatori* e ad altri fanatici in Inghilterra, ai *covenanters* in Scozia. Poiché l'entusiasmo è fondato su un'indole esuberante e su una presuntuosa baldanza di carattere, è naturale che porti alle più estreme risoluzioni, soprattutto una volta che sia arrivato fino al punto di infondere negli illusi la convinzione di un'illuminazione divina e un disprezzo per le leggi comuni della ragione, della morale e della prudenza.

Così, l'entusiasmo genera i più crudeli disordini nella società umana: ma il suo furore è simile a quello del tuono e della tempesta, che si esauriscono in poco tempo lasciando l'aria più calma e più pura di prima. Una volta spento il primo fuoco dell'entusiasmo, in tutte le sètte fanatiche la gente cade naturalmente in una enorme negligenza e indifferenza per le cose sacre, non essendoci alcun gruppo di uomini, investito di autorità sufficiente, che abbia interesse a sostenere lo spirito religioso, e non essendoci né riti, né cerimonie, né pratiche pie che possano penetrare nella vita comune e preservare così dall'oblio i princìpi sacri. La superstizione, al contrario, prende piede gradualmente e insensibilmente; rende l'uomo docile e sottomesso; è accettabile dal magistrato e sembra inoffensiva alla gente, finché alla fine il prete, affermata stabilmente la sua autorità, diventa il tiranno e il perturbatore della società umana, con le sue dispute senza fine, le sue persecuzioni e le sue guerre religiose. Con quale dolcezza la Chiesa di Roma avanzò fino a prendere il potere! Ma in quali orrendi sconvolgimenti precipitò poi l'Europa, per mantenerselo? Invece i nostri settari, che un tempo erano dei fanatici pericolosi, sono diventati adesso uomini di pensiero assai libero; e i *quaccheri* si avvicinano a quello che è pressoché l'unico

gruppo regolare di *deisti* in tutto l'universo, e cioè i *literati* cinesi, ossia i seguaci di Confucio [5].

La mia *terza* osservazione sull'argomento è che *la superstizione è nemica della libertà civile, e l'entusiasmo le è amico.* Dato che la superstizione geme sotto il dominio dei preti e l'entusiasmo distrugge ogni loro potere, basta ciò per rendere evidente questa osservazione. Per non dire che l'entusiasmo, essendo malattia di tempre ardite e ambiziose, è naturalmente accompagnato da uno spirito di libertà; mentre la superstizione, al contrario, rende gli uomini sottomessi, spregevoli e adatti alla schiavitù. Dalla storia inglese impariamo che, durante la guerra civile, gli *indipendenti* e i *deisti,* pur avendo princìpi religiosi completamente opposti, erano uniti nei loro princìpi politici e aspiravano con uguale intensità a un regime repubblicano. E dopo la nascita dei *whigs* e dei *tories,* i capi dei *whigs* sono stati o *deisti* o *latitudinari* dichiarati nei loro princìpi, e cioè amici della tolleranza e indifferenti a qualsiasi setta di *cristiani*; e anche i settari, che hanno tutti una forte tinta di entusiasmo, hanno sempre collaborato, senza eccezioni, con quel partito, in difesa della libertà civile. La rassomiglianza delle loro superstizioni unì a lungo i *tories* della Chiesa Alta e i *cattolici romani* in difesa dei privilegi e del potere reale, sebbene l'esperienza dello spirito di tolleranza proprio dei *whigs* sembri aver riconciliato negli ultimi tempi i *cattolici* con questo partito.

I *molinisti* e i *giansenisti* in Francia si imbarcano in mille dispute incomprensibili, che non son degne della considerazione di un uomo di buon senso; ma ciò che soprattutto distingue queste due sètte, e che solo merita attenzione, è il diverso spirito delle loro religioni. I *molinisti,* guidati dai *gesuiti,* sono grandi amici della superstizione, ri-

[5] I *literati* cinesi non hanno preti né gerarchie ecclesiastiche. [Questa nota non compare nelle edizioni D e K, nelle quali il testo suona: « e i quaccheri sembrano avvicinarsi a quello che è pressoché l'unico gruppo regolare di deisti in tutto l'universo, e cioè i *literati* cinesi, ossia i seguaci di Confucio ».]

gidi osservatori delle forme e delle cerimonie esteriori, e devoti all'autorità dei preti e alla tradizione. I *giansenisti* sono degli entusiasti, zelanti promotori di una devozione appassionata e della vita interiore, ben poco influenzati dall'autorità e, in una parola, cattolici solo a metà. Le conseguenze sono esattamente conformi al ragionamento che abbiam fatto sopra. I *gesuiti* sono i tiranni del popolo e gli schiavi della corte, mentre i *giansenisti* tengono in vita quelle deboli scintille di amore della libertà che si possono trovare ancora in Francia.

SAGGIO UNDICESIMO

DIGNITÀ O VILTÀ DELLA NATURA UMANA [1]

Vi sono delle sètte che si formano silenziosamente nel mondo degli studi, analoghe alle fazioni del mondo politico; e quantunque talvolta non arrivino a una aperta rottura, danno tuttavia una particolare piega al modo di pensare di coloro che parteggiano per l'una o per l'altra parte. Le più notevoli sètte di questo tipo sono quelle fondate sulle diverse opinioni circa la *dignità della natura umana*, questione che sembra aver diviso filosofi e poeti, così come ha diviso i teologi, da che mondo è mondo. Alcuni esaltano alle stelle la nostra specie e rappresentano l'uomo come una sorta di semidio umano, di origine celeste, che conserva segni evidenti della sua stirpe e del suo lignaggio. Altri insistono invece sulle debolezze della natura umana, e ritengono che la vanità sia l'unica cosa in cui gli uomini superano gli altri animali, verso i quali ostentano tanto disprezzo. Un autore che possegga il talento di un retore o di un buon declamatore, di solito si schiera con i primi; se invece è portato all'ironia e allo scherno, naturalmente si spingerà all'altro estremo.

Sono ben lungi dal pensare che tutti coloro i quali hanno disprezzato la nostra specie siano stati nemici della virtù e abbiano insistito sulle debolezze dei loro simili con una intenzione malvagia. Al contrario, so bene che un delicato

[1] [In tutte le edizioni da A a P il titolo è: *La dignità della natura umana.*]

senso morale, soprattutto se accompagnato da un temperamento stizzoso[2], produce in genere nell'uomo un disgusto per il mondo e lo induce a considerare il corso comune delle cose umane con sdegno fin troppo forte. Debbo tuttavia ammettere che le opinioni di chi tende a considerare favorevolmente l'umanità sono più vantaggiose per la virtù, che non i princìpi opposti che ci danno un'idea meschina della nostra natura. Quando un uomo è dominato da un'alta idea del suo rango e della sua figura nel creato, si sforzerà naturalmente di esserne all'altezza e si vergognerà di compiere un'azione bassa o viziosa che potrebbe degradarlo dal posto che egli ha nella propria immaginazione. Di conseguenza troviamo che tutti i nostri moralisti eleganti e alla moda insistono su questo tema e si sforzano di rappresentare il vizio come indegno dell'uomo, oltre che odioso di per sé[3].

Ben poche sono le dispute che non siano fondate su qualche ambiguità di espressione; e io sono convinto che questa disputa sulla dignità o viltà della natura umana non ne sia esente più delle altre. Sarà quindi opportuno esaminare cosa c'è di reale e cosa di meramente verbale in questa controversia.

Nessuna persona ragionevole vorrà negare che ci sia una differenza naturale fra merito e demerito, virtù e vizio, saggezza e follia: è pur tuttavia evidente che, quando attribuiamo i termini che denotano la nostra approvazione o il nostro biasimo, siamo in genere influenzati più dal confronto che non da una qualche regola fissa e inalterabile presente nella natura delle cose. Analogamente, la quantità, l'estensione e la grandezza sono da tutti considerate come cose

[2] [Nelle edizioni A-P si leggeva invece: « soprattutto se accompagnato da tratti che ricordino il *misantropo* ».]

[3] [(Ed. A-P, t) « In genere le donne, da giovani, sono molto più vanitose degli uomini; questo, fra l'altro, può esser dovuto al fatto che il loro principale punto d'onore è considerato molto più difficile da salvaguardare di quanto non sia il nostro; bisogna quindi sostenerlo con tutto il possibile orgoglio, anche se moderato, che si riesce a infondere nelle fanciulle ».]

reali: ma quando diciamo che un animale è *grande* o *piccolo*, facciamo sempre, tacitamente, un confronto fra questo animale e altri della stessa specie, ed è proprio tale confronto che regola il nostro giudizio sulla sua grandezza. Un cane e un cavallo possono avere esattamene le stesse dimensioni, ma il primo sarà ammirato per l'imponenza della sua mole mentre il secondo per le sue ridotte proporzioni. È per questo che, quando mi trovo presente a qualche disputa, esamino bene tra me e me se oggetto della controversia è o non è una questione di confronto e, nel caso lo sia, se le parti della disputa confrontino oggetti simili o cose molto diverse fra loro [4].

Nel formarci le nostre opinioni sulla natura umana, tendiamo a fare un confronto fra uomini e animali, le sole creature dotate di pensiero che cadano sotto i nostri sensi. Certamente questo confronto è favorevole all'uomo. Da una parte vediamo una creatura i cui pensieri non sono limitati da stretti confini né di spazio né di tempo, che spinge le sue ricerche nelle più distanti regioni del globo e, al di là del globo, fino ai pianeti e ai corpi celesti; una creatura che guarda all'indietro per considerare la prima origine o, quanto meno, la storia della razza umana; che spinge in avanti il suo sguardo per vedere l'influenza delle proprie azioni sui posteri e il giudizio che si darà di lei fra mille anni; una creatura che traccia lunghe ed intricate catene di cause e di effetti, che sa trarre princìpi generali da aspetti particolari, migliora le sue scoperte, corregge i suoi errori e mette a profitto anche i suoi sbagli. Dall'altra parte siamo in presenza di una creatura che è tutto l'opposto di questa; le sue osservazioni e i suoi ragionamenti sono limitati a pochi oggetti sensibili che la circondano; è priva di curiosità e incapace di previsioni; ciecamente condotta dall'istinto, raggiunge in breve tempo la sua perfezione ultima al di là della

[4] [(Ed. A-P, t) « Siccome in genere si verifica questo secondo caso, ho imparato a trascurare simili dispute considerandole uno sfacciato abuso delle nostre ore di ozio, che sono il regalo di maggior pregio che si potesse fare ai mortali ».]

quale non riuscirà mai ad avanzare di un sol passo. Che grande differenza separa queste due creature! E che nozione elevata dobbiamo avere della prima in confronto alla seconda!

Due sono i mezzi che in genere si impiegano per distruggere questa conclusione: il *primo* è quello di dare una rappresentazione scorretta della questione, e di insistere solo sulla debolezza della natura umana; il *secondo* è quello di fare tacitamente un nuovo confronto fra l'uomo e gli esseri dotati della più perfetta saggezza. Fra le altre qualità dell'uomo c'è anche questa: che egli può formarsi un'idea di perfezioni molto superiori a quelle che esperimenta in se stesso, e non ha limiti nella sua rappresentazione della saggezza e della virtù. Può facilmente esaltare le sue nozioni e concepire un grado di conoscenza che, al confronto, farà apparire il proprio come del tutto disprezzabile, facendo quindi in certo modo sparire e svanire la differenza che lo separa dalla sagacia degli animali. Ora, poiché il fatto che l'intelletto umano sia infinitamente inferiore alla saggezza perfetta è cosa riconosciuta da tutti, sarebbe opportuno sapere quando si fa e quando non si fa un simile confronto, per evitare di disputare anche se non si hanno opinioni veramente diverse. L'uomo è molto più lontano dalla perfetta saggezza, perfino dalla sua stessa idea di saggezza perfetta, di quel che non siano gli animali dall'uomo; eppure questa seconda differenza è tanto forte che nulla, se non un confronto con la prima, può farla sembrare di scarsa entità.

Una cosa anche molto comune è quella di *confrontare* un uomo con un altro; e, trovandone solo pochissimi che si possano dire *saggi* o *virtuosi*, tendiamo a formarci una bassissima nozione della nostra specie in generale. Per poterci rendere conto di quanto sia erroneo questo modo di ragionare, osserveremo che gli appellativi onorifici di saggio e di virtuoso non sono congiunti a un certo grado particolare di *saggezza* e di *virtù*, ma sorgono interamente dal confronto che noi facciamo fra un uomo e un altro. Quando troviamo un uomo che abbia raggiunto un grado di saggezza eccezio-

nalmente alto, lo chiamiamo saggio: cosicché, dire che nel mondo ci sono pochi uomini saggi in realtà non vuol dir nulla, dal momento che è proprio grazie alla loro scarsezza che essi meritano quell'appellativo. Se anche i più infimi rappresentanti della nostra specie fossero saggi quanto Tullio o lord Bacon, avremmo pur sempre ragione di dire che di uomini saggi ve ne sono pochi; in tal caso, infatti, eleveremmo la nostra nozione di saggezza e non renderemmo eccezionali onori a nessuno che non fosse dotato di eccezionale talento. Analogamente, da gente sventata ho udito osservare che poche sono le donne belle in confronto a quelle che non lo sono; costoro non considerano che noi attribuiamo l'epiteto di *bello* solo a chi possiede un grado di bellezza comune soltanto a pochi. Sarà chiamata brutta una donna che, magari, possiederà lo stesso grado di bellezza che farebbe considerare veramente bello uno del nostro sesso.

Come, in genere, quando ci formiamo una nozione della nostra specie la mettiamo a *confronto* con le altre specie che le sono superiori o inferiori, o mettiamo a confronto i vari individui della specie, così confrontiamo spesso i diversi motivi o i diversi princìpi attivi della natura umana, per regolare il nostro giudizio su di essa. E questo, anzi, è il solo tipo di confronto che sia degno della nostra attenzione o che decida di qualcosa nella questione in esame. Se i nostri princìpi egoistici e viziosi fossero così predominanti su quelli sociali e virtuosi come sostengono alcuni filosofi, dovremmo senza dubbio avere una nozione bassissima della natura umana.

In tutta questa controversia, gran parte è questione di parole. Quando un uomo nega la sincerità di qualsiasi spirito pubblico o di qualsiasi affetto per un paese e per la comunità, non so proprio cosa pensare di lui. Forse non ha mai provato questi sentimenti in modo così chiaro e distinto da rimuovere tutti i dubbi sulla loro forza e realtà. Ma quando egli arriva poi fino a negare qualsiasi amicizia privata in cui non si mescoli interesse o egoismo, sono al-

lora sicuro che abusa delle parole e confonde le idee delle cose; è infatti impossibile che una persona sia così egoista, o piuttosto così stupida, da non fare alcuna differenza fra un uomo e l'altro e da non dare alcuna preferenza alle qualità che si impongono alla sua stessa approvazione e stima. Sarà anche, mi chiedo, così insensibile all'ira come pretende di esserlo all'amicizia? E le offese e i torti non lo toccheranno più della benevolenza e dei benefici? È impossibile: non conosce se stesso, ha dimenticato i moti del proprio cuore o, piuttosto, usa un linguaggio diverso da quello dei suoi concittadini e non chiama le cose con i loro nomi appropriati. Che ne dite, aggiungo, dell'affetto naturale? Anch'esso è una specie di egoismo? Sì, tutto è egoismo. I *tuoi* bambini li ami solo perché sono tuoi; i *tuoi* amici per la stessa ragione, e del *tuo* paese ti importa solo in quanto ha un rapporto con *te stesso*: se togliessimo l'idea dell'io, nulla ti toccherebbe più, diventeresti completamente inattivo e insensibile, oppure, se ancora facessi un qualsiasi movimento, sarebbe solo per vanità e per un desiderio di fama e di reputazione del tuo stesso io. Sono anche pronto, rispondo, ad accettare la vostra interpretazione delle azioni umane, purché voi ammettiate i fatti. Dovrete cioè ammettere che quella specie di egoismo che si manifesta sotto forma di benevolenza verso gli altri ha una grande influenza sulle azioni umane; un'influenza non di rado anche maggiore di quell'egoismo che mantiene il suo aspetto o la sua forma originari. Quanti sono, infatti, quelli che avendo famiglia, figli e parenti, non spendono più per il mantenimento e per l'educazione di questi che per i propri piaceri? Questo, è vero, come osservate giustamente, può dipendere dal loro egoismo, dal momento che la prosperità della loro famiglia e dei loro amici è uno, o il principale dei loro piaceri, così come costituisce il loro vanto maggiore. Se anche voi foste uno di questi uomini, sareste sicuro della buona opinione e della benevolenza di tutti; ossia, per non urtare le vostre orecchie con simili espressioni, l'egoismo di tutti, e il

mio tra gli altri, ci spingerebbero a renderci a voi utili e a parlare bene di voi [5].

A mio parere, due cose hanno messo fuori strada quei filosofi che hanno tanto insistito sull'egoismo umano. In *primo* luogo, essi si accorsero che ogni atto di virtù o di amicizia è accompagnato da un intimo piacere; e da ciò hanno concluso che l'amicizia e la virtù non possono essere disinteressate. Ma qui l'equivoco è evidente: sono il sentimento o la passione virtuosa a produrre il piacere, e non il contrario. Provo piacere nel far del bene a un amico perché gli voglio bene; non è che gli voglia bene grazie a questo piacere.

In *secondo* luogo, si è sempre osservato come i virtuosi siano ben lungi dall'essere indifferenti alle lodi; e quindi, li si è rappresentati come dei vanagloriosi che mirano solo al plauso altrui. Ma anche questo è un equivoco; è cosa estremamente ingiusta, quando si scopre una sfumatura di vanità in un'azione lodevole, svalutare tale azione solo per questo o attribuirla completamente a quel motivo. Quando in gioco è la vanità, la situazione è diversa che con le altre passioni. Se in un'azione apparentemente virtuosa entrano l'avarizia o la vendetta, ci è difficile determinare in che misura esse incidano e ci è naturale supporre che siano l'unico principio attivo. La vanità, invece, è così strettamente congiunta alla virtù, e l'amore per la fama delle azioni lodevoli si avvicina tanto all'amore delle azioni lodevoli in sé, che queste passioni tendono a mescolarsi più di qualsiasi altro tipo di affezione, ed è quasi impossibile avere la se-

[5] [Questo capoverso non compare nelle edizioni A-D, in cui si legge invece: « Tornerò forse a esaminare più esaurientemente questo tema in qualche altro saggio. Per ora vorrei sottolineare quel che è stato già dimostrato al di là di ogni dubbio da vari grandi moralisti del nostro tempo, e cioè che le passioni sociali sono di gran lunga le più potenti di tutte, e che anzi tutte le altre passioni ricevono da quelle la loro principale forza e influenza. Chi desideri vedere, su tale questione, una trattazione ampia e dotata di enorme forza di argomentazione e di eloquio, può consultare la *Enquiry concerning Virtue* di Lord Shaftesbury ».]

conda senza un certo grado della prima. Troviamo, così, che questa passione per la gloria muta e varia sempre a seconda del particolare gusto o della particolare disposizione dell'animo di colui che ne è preso. Nerone aveva, nel guidare le bighe, la stessa vanità che aveva Traiano nel governare l'impero con giustizia e capacità. Amare la gloria delle azioni virtuose è prova sicura dell'amore per la virtù.

SAGGIO DODICESIMO

DELLA LIBERTÀ CIVILE [1]

Coloro che usano la penna per scrivere su argomenti politici, liberi da furore partigiano e da pregiudizi di partito, coltivano una scienza che contribuisce più di tutte le altre al bene pubblico ed anche alla soddisfazione personale di coloro che si dedicano al suo studio. Sono tuttavia incline a nutrire il sospetto che il mondo sia ancora troppo giovane per essere in grado di fissare in politica molte verità generali che possano rimanere vere fino alla più tarda posterità. Finora la nostra esperienza non ha ancora raggiunto i tremila anni, cosicché non soltanto l'arte del ragionamento è ancora imperfetta in questa come nelle altre scienze, ma manchiamo anche di materiale sufficiente su cui poter ragionare. Non si ha ancora piena conoscenza di quale grado di affinamento, sia nella virtù che nel vizio, sia suscettibile la natura umana; né si sa con certezza che cosa ci si possa attendere dall'umanità quando si verificasse un qualche grande rivolgimento nella sua educazione, nelle consuetudini o nei princìpi. Machiavelli fu certamente un grande genio; ma avendo limitato il suo studio ai governi violenti e tirannici dei tempi antichi o ai piccoli e turbolenti principati italiani, i suoi ragionamenti, specialmente sul governo monarchico, sono molto imperfetti e non c'è quasi una massima del suo *Principe* che l'esperienza successiva non abbia interamente confutato. Un principe debole, egli dice,

[1] [Le edizioni A-K recano il titolo *Della libertà e del dispotismo*.]

è incapace di ricevere buoni consigli, perché, se si consulta con parecchi, non sarà in grado di scegliere fra i loro differenti consigli; se si abbandona ad uno solo, quel ministro può forse avere delle capacità, ma non resterà a lungo ministro; egli non mancherà di spodestare il suo signore e di porre sul trono sé e la sua famiglia[2]. Faccio notare questo fra i molti esempi di errori di quel politico; essi derivano, in gran parte, dal fatto che egli è vissuto in un'età troppo prematura del mondo, per essere un buon giudice di verità politiche. Quasi tutti i prìncipi d'Europa sono presentemente governati dai loro ministri ed è stato così per gli ultimi duecento anni; e tuttavia nessun fatto del genere è mai accaduto o è possibile che accada. Seiano poteva progettare la detronizzazione dei Cesari, ma Fleury, sebbene altrettanto corrotto, non poteva, senza uscire di senno, nutrire la più piccola speranza di spodestare i Borboni[3].

Il commercio non è mai stato considerato come questione che interessasse lo Stato fino al secolo scorso e c'è appena qualcuno fra gli scrittori antichi di politica che abbia accennato a ciò[4]. Anche gli italiani hanno mantenuto un profondo silenzio su questo punto, sebbene ora la questione abbia attratto la più grande attenzione sia dei ministri di Stato che di ragionatori speculativi. La grande ric-

[2] [Ecco il passo del *Principe* (cap. 23) al quale Hume fa riferimento: « Uno principe, il quale non sia savio per se stesso, non può essere consigliato bene, se già a sorte non si rimettessi in uno solo che al tutto lo governassi, che fussi uomo prudentissimo. In questo caso, potria bene essere, ma durerebbe poco, perché quello governatore in breve tempo li torrebbe lo Stato; ma consigliandosi con più d'uno, uno principe che non sia savio non arà mai e' consigli uniti, non saprà per se stesso unirli ».]

[3] [Seiano fu prefetto del pretorio sotto l'imperatore Tiberio ed aspirò a succedergli nel trono; ma fu messo a morte il 31 d.C. Il cardinale Andrea Ercole de Fleury (1653-1743) fu primo ministro di Luigi XV.]

[4] Senofonte lo ricorda, ma avanzando il dubbio se esso possa essere di qualche vantaggio per lo Stato: Εἰ δὲ καὶ ἐμπορία ὠφελεῖ τι πόλιν ecc.; SENOFONTE, *Hiero.*, 9, 9. Platone lo esclude completamente dalla sua repubblica immaginaria: *De legibus*, lib. IV. [Questa nota è stata aggiunta nell'edizione K.]

chezza, lo splendore e i successi militari delle due potenze marittime pare che per prime abbiano insegnato agli uomini l'importanza di un esteso commercio.

Perciò, intendendo io in questo saggio svolgere un paragone completo fra la libertà civile e il governo assoluto, e mostrare [5] i grandi vantaggi che la prima ha rispetto al secondo, cominciai ad avere il sospetto che nessuno in questa età fosse sufficientemente qualificato per un'impresa del genere e che qualunque cosa uno potesse anticipare a tale riguardo sarebbe stata confutata, con tutta probabilità, da un'ulteriore esperienza e respinta dai posteri. Nelle cose umane si sono verificati mutamenti così rilevanti e sono accaduti tanti eventi contrari all'aspettazione degli antichi, che bastano a far sorgere il sospetto di ulteriori nuovi mutamenti.

Gli antichi hanno osservato che tutte le arti e le scienze sono nate presso libere nazioni e che i persiani e gli egiziani, pur con i loro agi, l'opulenza ed il lusso, hanno fatto solo deboli sforzi per acquisire il gusto di quei piaceri elevati che i greci hanno recato a tanta perfezione, pur in mezzo a continue guerre, accompagnate da povertà e dalla più grande semplicità di vita e di costumi. Si è anche osservato che quando i greci perdettero la loro libertà, sebbene aumentassero in modo rilevante le loro ricchezze, per mezzo delle conquiste di Alessandro, tuttavia le arti, da quel momento, decaddero tra loro e da allora non furono più in grado di risollevare la testa nelle nuove condizioni storiche. La cultura si trasferì a Roma, l'unica nazione libera, in quel tempo, in tutto il mondo; caduta in un terreno così favorevole, fece ancora passi prodigiosi per circa un secolo, finché la decadenza della libertà produsse anche la decadenza delle lettere e diffuse una completa barbarie nel mondo. Da questi due esperimenti, ciascuno dei quali fu doppio nel suo genere in quanto mostrò sia la decadenza della cultura nel governo assoluto come il suo fiorire in quello popolare,

[5] [Le edizioni A-D recano: « i vantaggi e gli svantaggi di ciascuna ».]

Longino ritenne di poter sostenere a ragione che le arti e le scienze non son mai potute fiorire se non in un governo libero; in questo suo modo di pensare egli è stato seguito da molti eminenti scrittori[6] del nostro stesso paese i quali o si sono limitati a considerare soltanto i fatti dell'antichità, o hanno manifestato un favore eccessivo per la forma di governo che è stabilita presso di noi.

Ma che cosa avrebbero detto questi scrittori di fronte ai casi della Roma moderna e di Firenze? La prima portò alla perfezione tutte le arti belle della scultura, della pittura, della musica e della poesia, sebbene gemesse sotto la tirannia, e sotto la tirannia di preti; la seconda ha compiuto i suoi più importanti progressi nelle arti e nelle scienze, dopo che cominciò a perdere la libertà a causa dell'usurpazione del potere compiuta dalla famiglia dei Medici. Ariosto, Tasso e Galileo non sono nati in Stati repubblicani più di Raffaello e di Michelangelo. E sebbene la scuola lombarda fosse famosa tanto quanto quella romana, tuttavia i veneziani avevano avuto una parte piccolissima nella gloria conseguita dalle due scuole e sembrano piuttosto inferiori rispetto agli altri italiani nel loro genio per le arti e per le scienze. Rubens fondò la sua scuola ad Anversa, non ad Amsterdam; e Dresda, non Amburgo è il centro culturale della Germania.

Ma l'esempio più eminente del fiorire della cultura in governi assoluti, è quello offerto dalla Francia, che non ha quasi mai goduto di alcuna stabile libertà e tuttavia ha portato le arti e le scienze alla stessa perfezione delle altre nazioni. Gli inglesi sono, forse, filosofi più grandi[7]; gli italiani sono migliori pittori e migliori musicisti; i romani sono stati più grandi oratori; ma i francesi sono l'unico popolo, eccezion fatta per i greci, che sia stato ad un tempo popolo di filosofi, di poeti, di oratori, di storici, di pittori,

[6] Addison e lord Shaftesbury. [Joseph A. Addison (1672-1719) è noto, oltre che per altre numerose opere, soprattutto per la fondazione del giornale « Spectator » (1711). Anthony Shaftesbury (1671-1713) ha scritto: *Inquiry concerning Virtue or Merit* (1699), *Letter concerning Enthusiasm* (1708) e *The Moralists* (1709).]

[7] [L'edizione P reca: « N.B. Ciò fu pubblicato nel 1742 ».]

di architetti, di scultori e di musicisti. Riguardo al teatro, essi hanno superato perfino i greci, di tanto superiori agli inglesi [8]. E nella vita comune, essi hanno in gran misura perfezionata quell'arte che è più sottile e piacevole di ogni altra, l'*art de vivre*, l'arte della socievolezza e della conversazione.

Se consideriamo la situazione delle scienze e delle arti belle nel nostro paese, si può applicare in gran misura agli inglesi l'osservazione fatta da Orazio a proposito dei romani:

> ... Sed in longum tamen aevum
> manserunt, hodieque manent *vestigia ruris.*

L'eleganza e la proprietà dello stile sono stati molto trascurati presso di noi. Non abbiamo un dizionario della nostra lingua ed abbiamo una grammatica appena passabile. La prima prosa elegante che abbiamo è stata scritta da un uomo ancora vivente [9]. Per quanto riguarda Sprat, Locke ed anche Temple [10], conoscevano troppo poco le regole dell'arte per essere considerati scrittori eleganti. La prosa di Bacone, di Harrington e di Milton [11] è del tutto impacciata e pedante, anche se di notevole contenuto. Gli uomini sono stati, in questo paese, tanto occupati nelle grandi dispute religiose, politiche e filosofiche, che non è loro rimasto gusto alcuno per le osservazioni apparentemente troppo sottili della grammatica e della critica. E sebbene questo modo di pensare debba aver notevolmente migliorato le nostre convinzioni e le nostre attitudini razionali, si deve confessare

[8] [« di tanto superiori agli inglesi » fu aggiunto nell'edizione K.]

[9] Il dott. Swift. [Jonathan Swift, 1667-1745.]

[10] [Thomas Sprat (1635-1713): letterato inglese, autore di una celebre *History of the Royal Society of London* (1667); John Locke (1632-1704) è l'autore del famoso *An Essay concerning Human Understanding* (1690); William Temple (1628-1699) fu saggista e diplomatico.]

[11] [Francis Bacon visse fra il 1561 e il 1626; James Harrington fra il 1611 ed il 1677; John Milton (1608-1674) viene qui considerato per gli scritti in prosa, non per l'opera poetica che lo rese famoso.]

che, anche nelle scienze sopra ricordate, non possediamo un'opera classica da poter trasmettere ai posteri; e il massimo di cui possiamo vantarci sono pochi tentativi di ricerca d'una più giusta filosofia, che, in verità, promettono bene, ma non hanno ancora raggiunto un certo grado di perfezione.

È divenuta opinione consolidata che il commercio non possa mai fiorire se non in un governo libero; e sembra che quest'opinione sia fondata su un'esperienza più lunga e più ampia di quella anzidetta che ha riferimento alle arti ed alle scienze. Se seguiamo il commercio nei suoi progressi attraverso Tiro, Atene, Siracusa, Cartagine, Venezia, Firenze, Genova, Anversa, l'Olanda, l'Inghilterra ecc. troveremo sempre che ha fissato la sua sede in governi liberi. Le tre maggiori città d'Europa sono Londra, Amsterdam ed Amburgo; tutte città libere, città protestanti, cioè che godono d'una doppia libertà. Si deve tuttavia osservare che il grande timore che negli ultimi tempi è sorto nei confronti del commercio della Francia, sembra provare che questa massima non è più certa ed infallibile della precedente e che i sudditi di un principe assoluto possono diventare ormai nostri rivali nel commercio, come nella cultura.

Se dovessi dire il mio parere su una questione tanto incerta, affermerei che, nonostante gli sforzi dei francesi, v'è qualcosa di nocivo al commercio che appartiene proprio alla natura del governo assoluto ed è da esso inseparabile, anche se la ragione che io indicherei per giustificare quest'opinione è alquanto diversa da quella su cui di solito si insiste. Mi sembra che la proprietà privata sia tanto sicura in una monarchia civile d'Europa, quanto lo è in una repubblica; né in un governo monarchico è da temere maggiore pericolo dalla violenza del sovrano del danno che di solito può derivarci dai fulmini, dai terremoti o da altri fatti i più insoliti e straordinari. Il desiderio di guadagno, stimolo dell'attività, è una passione così ostinata e si apre la strada attraverso tanti pericoli e difficoltà reali, che non è facile che si lasci scoraggiare da un pericolo immaginario, che è così

piccolo che non si può nemmeno calcolare. Il commercio perciò, a mio avviso, tende a decadere nei governi assoluti, non perché in questi si trovi ad essere meno *sicuro*, ma perché è considerato meno *onorevole*. Una gerarchia di classi sociali è assolutamente necessaria a sostegno di una monarchia; in essa la nascita, i titoli nobiliari e il rango sociale devono essere onorati più che non l'industria e le ricchezze.

Per il prevalere di queste nozioni, tutti i più importanti uomini di commercio saranno tentati di rinunciare al loro commercio per procurarsi qualcuno di quegli impieghi, cui sono connessi privilegi ed onori.

Poiché ho toccato la questione dei mutamenti che il tempo ha prodotto o può produrre in politica, devo osservare che tutti i generi di governo, liberi e assoluti, sembra abbiano subìto, nei tempi moderni, un grande cambiamento in meglio, nei confronti sia della politica estera che di quella interna. L'*equilibrio di potenza* è un segreto politico che è stato pienamente conosciuto soltanto nell'età presente e devo aggiungere che anche la politica interna degli Stati ha avuto grandi miglioramenti nell'ultimo secolo. Sappiamo da Sallustio che l'esercito di Catilina trasse molto incremento dal fatto che si arruolarono in esso i banditi che infestavano le strade intorno a Roma, mentre credo che tutti coloro che esercitano questo mestiere e che si trovano attualmente disseminati in tutta Europa non ammonterebbero nemmeno a un reggimento. Nella orazione che Cicerone ha pronunciato a favore di Milone, trovo, fra l'altro, quest'argomento, usato da Cicerone per mostrare che il suo cliente non aveva assassinato Clodio: se Milone avesse avuto intenzione di uccidere Clodio, osserva, non lo avrebbe attaccato di giorno ed a tanta distanza dalla città; gli avrebbe teso un agguato di notte, vicino ai sobborghi della città, dove avrebbe potuto sostenere che era stato ucciso dai ladri; e la frequenza con cui accidenti del genere si verificano avrebbe favorito l'inganno. Questa è una prova sorprendente della rilassata politica di Roma e del numero e

della potenza di questi ladri; infatti Clodio [12] a quel tempo era accompagnato da una trentina di schiavi completamente armati e sufficientemente abituati al sangue ed al pericolo nei frequenti tumulti sollevati da quel violento tribuno [13].

Ma sebbene tutti i generi di governo siano migliorati nei tempi moderni, tuttavia il governo monarchico sembra aver compiuto i maggiori progressi verso la perfezione. Si può ora affermare delle monarchie civili quello che una volta si diceva soltanto a lode delle repubbliche, cioè che *esse sono un governo di leggi, non di uomini.* Esse sono capaci di ordine, di metodo e di costanza, in un grado sorprendente. La proprietà vi è sicura, l'attività incoraggiata, vi fioriscono le arti ed il principe vive sicuro in mezzo ai suoi sudditi, come un padre in mezzo ai suoi figli [14]. Ci sono forse e ci sono stati per due secoli circa duecento prìncipi assoluti, grandi e piccoli, in Europa; ed assegnando vent'anni ad ogni regno, possiamo supporre che ci siano stati in tutto duemila monarchi o tiranni, come li avrebbero chiamati i greci; tuttavia non c'è stato nemmeno uno di questi, nemmeno Filippo II di Spagna, che sia stato così malvagio come Tiberio, Caligola, Nerone o Domiziano, che furono quattro su dodici imperatori romani. Si deve, tuttavia, riconoscere che sebbene i governi monarchici si siano avvicinati parecchio ai governi popolari, in moderazione e stabilità, sono ancora inferiori a questi. La nostra educazione moderna e le nostre consuetudini ispirano maggiore umanità e moderazione di quelle degli antichi, ma non sono ancora riuscite a superare del tutto gli svantaggi di quella forma di governo.

Ma qui devo chiedere che mi si lasci avanzare una congettura che sembra probabile, ma che soltanto i posteri potranno pienamente giudicare. Io propendo a pensare che nei governi monarchici ci sia una sorgente di degenerazione

[12] Vedi Asconio Pediano in *Orat. pro Milone.*

[13] [(Ed. A, t) « e, secondo le leggi romane, responsabili, con le loro stesse vite, della vita del loro signore ».]

[14] [La seguente proposizione fu aggiunta nell'edizione K.]

che con il tempo porteranno queste due specie di ordinamento politico ancor più vicine fra di loro. I maggiori abusi che si riscontrano in Francia, che è il più perfetto modello di monarchia pura, non derivano dal numero o dal peso delle tasse, superiori a quelli che si riscontrano nei paesi liberi, ma dal metodo dispendioso, diseguale, arbitrario e complicato di riscuoterle, metodo che ostacola in grande misura l'iniziativa dei poveri, specialmente dei coltivatori e dei contadini, e rende l'agricoltura un lavoro miserabile e servile. Ma a vantaggio di chi tendono questi abusi? Se a quello della nobiltà, si potrebbe ritenere che fossero inerenti a tale forma di governo, poiché la nobiltà è il vero sostegno della monarchia ed è naturale che in una simile costituzione l'interesse dei nobili debba essere tenuto in conto maggiore di quello del popolo. Ma in realtà la nobiltà è proprio quella che ci perde con questa oppressione, poiché manda in rovina le sue proprietà e riduce alla miseria i suoi fittavoli. I soli che ci guadagnano sono i *financiers*, una categoria di persone che la nobiltà e l'intero regno guardano piuttosto con odio. Se, perciò, venisse fuori un ministro o un principe, dotato di sufficiente discernimento per conoscere l'interesse suo proprio e quello pubblico e di sufficiente energia per battere in breccia le antiche consuetudini, potremmo attenderci di veder porre rimedio a tali abusi; in questo caso, la differenza fra tale governo assoluto ed il nostro governo libero non apparirebbe così rilevante.

La sorgente di degenerazione che si può rilevare nei governi liberi consiste nella pratica di contrarre debiti e di ipotecare le entrate dello Stato, col che le tasse possono diventare, col tempo, del tutto intollerabili e tutta la proprietà dello Stato viene trasferita nelle mani dei cittadini. Questa pratica è di origine moderna. Gli ateniesi, sebbene governati da una repubblica, pagavano quasi il duecento per cento [15] per quelle somme di moneta che una qualunque necessità li costringeva a prendere a prestito, come ci informa

[15] [Nelle edizioni A e B si legge: «il venti per cento»; l'indicazione, invece, del duecento per cento si trova nelle edizioni D-Q.]

Senofonte[16]. Fra i moderni, gli olandesi introdussero per primi la pratica di prendere a prestito grandi somme a basso interesse e si sono quasi rovinati con questo mezzo. Anche i prìncipi assoluti hanno contratto debiti; ma poiché un principe assoluto può fare bancarotta quando gli piace, il suo popolo non può mai essere oppresso dai debiti del principe. Nei governi popolari, il popolo, e principalmente coloro che occupano gli uffici più alti, sono comunemente i creditori pubblici; è quindi difficile per lo Stato fare uso di questo rimedio, che, per quanto possa essere a volte necessario, è sempre crudele e barbaro. Sembra, perciò, che questo sia un inconveniente che minaccia da vicino tutti i governi liberi e specialmente il nostro, nella presente congiuntura. Questo è un motivo molto forte per accrescere l'uso frugale del pubblico danaro, per il timore di trovarci ridotti, a causa delle molte tasse, o, quel che è peggio ancora, a causa della impotenza ed incapacità di difesa dello Stato, a maledire la nostra stessa libertà ed a desiderare di essere anche noi nello stato di servitù in cui vivono tutte le nazioni che ci circondano.

[16] Κτῆσιν δὲ ἀπ'οὐδενὸς ἂν οὕτω καλὴν κτήσαιντο, ὥσπερ ἀφ'οὗ ἂν προτελέσωσιν εἰς τὴν ἀφορμήν· — οἱ δέ γε πλεῖστοι 'Αθηναίων πλείονα λήψονται κατ'ἐνιαυτόν ἢ ὅσα ἂν εἰσενέγκωσιν· οἱ γὰρ, μνᾶν προτελέσαντες, ἐγγὺς δυοῖν μναῖν πρόσοδον ἕξουσι — ὃ δοκεῖ τῶν ἀνθρωπίνων ἀσφαλέστατόν τε καὶ πολυχρονιώτατον εἶναι. SEN., ΠΟΡΟΙ, III, 9, 10 [La nota figura soltanto nelle edizioni D-Q.]

SAGGIO TREDICESIMO

L'ELOQUENZA

Chi considera i periodi e le rivoluzioni del genere umano, quali vengono rappresentati nella storia, si intrattiene in uno spettacolo pieno di piacere e di varietà e vede, con sorpresa, come le maniere, i costumi e le opinioni della stessa specie siano suscettibili di cambiare in maniera così prodigiosa nei diversi periodi di tempo. Tuttavia si può osservare che nella storia « civile » si trova una ben maggiore uniformità che non nella storia della cultura e della scienza, e che le guerre, i trattati e la politica di un'età assomigliano a quelle di un'altra più di quanto non facciano il gusto, lo spirito e i princìpi teoretici. L'interesse e l'ambizione, l'onore e la vergogna, l'amicizia e l'inimicizia, la gratitudine e la vendetta sono i primi moventi di tutti gli affari pubblici: e queste passioni sono di natura molto ostinata e intrattabile a paragone dei sentimenti e dell'intelletto, i quali mutano facilmente con l'educazione e gli esempi. I goti erano inferiori ai romani molto più nel gusto e nelle scienze che non nel coraggio e nella virtù.

Ma, per non confrontare fra di loro nazioni tanto differenti [1], si può osservare che quest'ultimo periodo della cultura umana ha, da molti punti di vista, un carattere opposto all'antica, e che, se siamo superiori nella filosofia,

[1] [(Ed. C-P, t) « che potrebbero quasi considerarsi appartenenti a specie diverse ». (*N.d.C.*)]

siamo ancora, nonostante tutte le nostre raffinatezze, molto inferiori nell'eloquenza.

Nell'età antica si pensava che nessun'opera di genio richiedesse così grandi abilità e tanta capacità quanto di parlare in pubblico, e alcuni eminenti scrittori hanno sentenziato che il talento di un poeta o di un filosofo anche grande è di natura inferiore a quello che è richiesto dall'eloquenza. La Grecia e Roma produssero ciascuna soltanto un oratore compìto; e per quante lodi avessero meritate gli altri celebri oratori, tuttavia venivano stimati molto inferiori a quei celebri modelli di eloquenza. Si può anche osservare che la critica antica faceva fatica a trovare, in una stessa epoca, due oratori che meritassero di essere collocati esattamente allo stesso livello e possedessero meriti in grado uguale. Calvo, Celio, Curione, Ortensio, Cesare si superarono l'un l'altro: ma anche il più grande di quell'epoca fu inferiore a Cicerone, l'oratore più eloquente che mai sia apparso in Roma. Tuttavia coloro che hanno un gusto raffinato danno dell'oratore romano, così come del greco, questo giudizio: che ognuno di loro sorpassò in eloquenza tutti quelli che fossero mai apparsi, ma che però anche essi erano ben lontani dal raggiungere la perfezione nella loro arte, perfezione che è infinita, e non solo supera ogni forza umana, sì che nessuno può raggiungerla, ma anche l'umana immaginazione, sì che non può neppure essere concepita. Cicerone si dichiara insoddisfatto delle sue stesse produzioni; e non solo delle sue, ma anche di quelle di Demostene: « Ita sunt avidae et capaces meae aures, et semper aliquid immensum, infinitumque desiderant »[2].

Di tutte le nazioni civili e colte soltanto l'Inghilterra possiede un governo popolare e assemblee in numero tale da nutrire tutti i generi che si può supporre abbia l'eloquenza. Ma, da questo punto di vista, di che può vantarsi

[2] [(Ed. C-P, t) « Questa sola circostanza è sufficiente a farci capire la grande differenza che passa fra l'eloquenza antica e quella moderna, e a farci vedere quanto la seconda sia inferiore alla prima ». (*N.d.C.*)]

l'Inghilterra? Nell'enumerare i grandi uomini che hanno onorato il nostro paese, possiamo rallegrarci dei nostri poeti e dei nostri filosofi: ma quali oratori sono mai menzionati? O in quali monumenti del loro genio possiamo imbatterci? In verità, si trovano nelle nostre storie i nomi di molti che diressero le discussioni del nostro Parlamento, ma né loro stessi, né altri si sono presi la briga di conservarne i discorsi, e l'autorità di cui godevano sembra che dovesse attribuirsi alla loro esperienza, o alla saggezza, o alla potenza, piuttosto che alle loro qualità oratorie. Attualmente ci sono nelle due Camere all'incirca una mezza dozzina di oratori, i quali, secondo il giudizio del pubblico, hanno raggiunto pressappoco la stessa altezza nell'eloquenza; ma nessuno pretende di dare a qualcuno di questi la preferenza su tutti gli altri. Questa mi sembra una prova certa che nessuno di essi è andato molto al di là della mediocrità nella sua arte, e che quella specie di eloquenza cui essi aspirano non mette in opera le più sublimi facoltà dello spirito, ma si può raggiungere con le doti ordinarie e una scarsa applicazione. Cento stipettai di Londra possono lavorare con uguale eccellenza ad un tavolo o ad una sedia: ma nessun poeta può scrivere versi con tanto spirito ed eleganza quanto Pope.

Ci è stato raccontato che quando Demostene doveva fare una difesa, tutti gli uomini intelligenti affluivano ad Atene dalle più remote regioni della Grecia come ad assistere al più grande spettacolo del mondo [3]. A Londra potete vedere della gente che ozia nella *House of Requests* [4], mentre nelle due Camere si stanno svolgendo i più importanti dibattiti, e molti pensano che tutta l'eloquenza dei nostri

[3] « Ne illud quidem intelligunt, non modo ita memoriae proditum esse, sed ita necesse fuisse, cum Demosthenes dicturus esset, ut concursus, audiendi causa, ex tota Graecia fierent. At, cum isti Attici dicunt, non modo a corona (quod est ipsum miserabile) sed etiam ab advocatis relinquuntur » (CICERONE, *De claris oratoribus*, cap. 84).

[4] [La *House* (o *Court*) *of Requests* era il tribunale dei poveri nel regno di Inghilterra. Dal 1516 ebbe sede permanente in Whitehall.]

oratori più celebri non li compensi a sufficienza della perdita dei loro pranzi. Quando deve recitare il vecchio Cibber la curiosità del pubblico è più eccitata di quando il nostro primo ministro deve difendersi da una mozione che ne chiede le dimissioni o lo vuole porre sotto processo.

Anche una persona che non abbia conoscenza delle nobili opere che ci hanno lasciato gli antichi oratori può giudicare, da pochi passi, quanto lo stile o specie della loro eloquenza fosse infinitamente più sublime di quella a cui aspirano gli oratori moderni. Quanto apparirebbe assurdo se i nostri temperati e calmi oratori facessero uso di un'« apostrofe », come quella celebre di Demostene, tanto lodata da Quintiliano e da Longino, quando, difendendo la battaglia di Cheronea, esce a dire: « No, o, concittadini, no: non vi siete sbagliati; lo giuro per i Mani di quegli eroi che combatterono per la stessa causa nelle pianure di Maratona e di Platea ».

Chi potrebbe ora tollerare una figura così ardita e poetica come quella che usa Cicerone, dopo aver descritto nelle tinte più tragiche la crocifissione dei cittadini romani: « Gli orrori di questa scena dovrei descriverli non a cittadini romani, non agli alleati del nostro Stato, non a coloro che abbiano mai udito il nome romano, e neppure a uomini, ma ad animali bruti; e anzi, per andar più oltre, se io alzassi la mia voce nella solitudine più desolata, alle rocce e alle montagne, vedrei certamente quegli oggetti bruti e inanimati della natura commuoversi con orrore e indignazione al racconto di un'azione così enorme » [5]. Di quale fiamma di eloquenza deve essere avvolta questa espressione perché acquisti grazia e riesca a fare impressione sugli uditori! E quale nobile arte e quale genio sublime si richiedono per

[5] « Quod si haec non ad cives Romanos, non ad aliquos amicos nostrae civitatis, non ad eos qui populi Romani nomen audissent; denique, si non ad homines, verum ad bestias; aut etiam, ut longius progrediar, si in aliqua desertissima solitudine, ad saxa et ad scopulos haec conqueri et deplorare vellem, tamen omnia muta atque inanima tanta et tam indigna rerum atrocitate commoverentur » (CICERONE, *In Verrem actio II*, lib. V, cap. 67).

arrivare, attraverso giuste gradazioni, ad un sentimento così audace ed eccessivo, per infiammare l'uditorio fino a portarlo a seguire l'oratore in passioni così violente e in concezioni così elevate, e per nascondere, sotto il torrente dell'eloquenza l'artificio per mezzo del quale si raggiunge tutto ciò! Anche se questo sentimento dovesse apparire eccessivo — e forse lo è davvero — servirà almeno a dare un'idea dello stile dell'eloquenza antica, nella quale tali espressioni così gonfie non erano respinte come affatto mostruose ed esagerate [6].

Conforme a questa veemenza di pensiero e di espressione era la veemenza della recitazione praticata dagli antichi oratori. La *supplosio pedis*, ossia il battere il piede, era uno dei gesti più abituali e moderati di cui essi facessero uso [7], sebbene oggi esso sia stimato troppo violento, tanto per il senato che per il tribunale o il pulpito, e sia ammesso solo nel teatro per accompagnare le passioni più violente che vi siano rappresentate.

Non si sa bene a quale causa noi possiamo attribuire una così evidente decadenza dell'eloquenza nei tempi moderni. Probabilmente il genio dell'umanità è uguale in tutti i tempi: i moderni si sono applicati, con grande cura e molto successo, a tutte le altre arti e scienze. E una nazione civile possiede un governo popolare; circostanza che sembra richiesta per il completo dispiegamento di queste nobili qualità: ma, ad onta di tutte queste circostanze favorevoli, il nostro progresso nell'eloquenza è assai insignificante in paragone dei progressi che abbiamo fatto in tutte le altre parti della cultura.

Dovremo dunque affermare che i caratteri dell'antica eloquenza non possono venir continuati nella nostra epoca e non dovrebbero venire imitati dagli oratori moderni? Qua-

[6] [Questa frase fu aggiunta nell'edizione P. (*N.d.C.*)]

[7] « Ubi dolor? Ubi ardor animi, qui etiam ex infantium ingeniis elicere voces et querelas solet? Nulla perturbatio animi, nulla corporis: frons non percussa, non femur; pedis (quod minimum est) nulla supplosio. Itaque tantum abfuit ut inflammares nostros animos somnum isto loco vix tenebamus » (CICERONE, *De claris oratoribus*, cap. 80).

lunque siano le ragioni che si possano addurre per provare questa affermazione, sono persuaso che esse risulteranno all'esame infondate e insoddisfacenti.

In *primo* luogo, si potrebbe dire che nei tempi antichi, durante il periodo della fioritura della civiltà greca e romana, le leggi della città, in ogni Stato, erano molto poche e semplici, e la decisione delle cause era lasciata in larga misura all'equità e al senso comune dei giudici. Lo studio delle leggi allora non costituiva una laboriosa occupazione richiedente il lavoro assiduo di tutta una vita per essere portato a termine, né era incompatibile con ogni altro studio e professione. I grandi uomini di Stato e generali romani erano tutti degli avvocati, e Cicerone, per mostrare la facilità con cui si può acquistare quella scienza, dichiara che, pur in mezzo a tutte le sue occupazioni, avrebbe potuto, in pochi giorni, divenire un civilista completo. Ora, quando un avvocato si appella all'equità dei suoi giudici ha molto più agio di dispiegare la sua eloquenza che non quando deve trarre i suoi argomenti da leggi rigorose, da statuti e da sentenze precedenti. Nel primo caso si può introdurre la considerazione di molte circostanze, prendere in esame molte considerazioni personali, e persino il favoritismo e la parzialità che l'oratore sa attirarsi con la sua arte e la sua eloquenza possono venire mascherati sotto l'apparenza dell'equità.

Ma come potrà un avvocato moderno aver agio di lasciare le sue laboriose occupazioni per cogliere i fiori del Parnaso? O quale occasione di sfoggiarli gli si potrebbe presentare in mezzo agli argomenti rigorosi e sottili, le obiezioni e le repliche di cui è costretto a far uso? Il più grande genio, il più grande oratore che pretendesse di perorare una causa davanti al Cancelliere dopo aver studiato leggi per un mese si renderebbe ridicolo senza fatica.

Sono pronto a riconoscere che questo fatto della molteplicità e della complicazione delle leggi è una circostanza che scoraggia l'eloquenza moderna: ma affermo che esso non dà completamente ragione della decadenza di quella nobile arte. Esso può cacciar via l'oratoria dalla *Westmin-*

ster Hall, ma non dalle due Camere del Parlamento. Fra gli ateniesi, gli areopagiti proibivano espressamente tutte le seduzioni dell'eloquenza, e alcuni hanno sostenuto che nelle orazioni greche scritte nella forma « giudiziaria » non v'è uno stile così ardito e retorico come quello che si scorge nelle orazioni romane. Ma a quali altezze gli ateniesi elevarono la loro eloquenza nel genere « deliberativo », quando si discutevano gli affari dello Stato ed erano soggetto della disputa la libertà, la felicità e l'onore della repubblica! Le dispute di questo genere innalzano l'uomo di genio su tutti gli altri e aprono il più ampio campo all'eloquenza. E tali dispute sono frequenti nella nostra nazione.

In *secondo* luogo, si può affermare che il declinare dell'eloquenza è dovuto al fatto che i moderni hanno più buon senso, sì che respingono sdegnosamente tutti quei trucchi retorici che si usino a sedurre i giudici, e in qualsiasi dibattito o deliberazione non ammettono nulla che non sia solida argomentazione. Se un uomo è accusato di omicidio, il fatto deve essere provato con testimonianze che lo rendano evidente, e poi le leggi stabiliranno la punizione di quel criminale. Sarebbe ridicolo il descrivere, a tinte forti, l'orrore e la crudeltà dell'azione, il far entrare i parenti del morto, e, ad un segno, far sì che essi si gettino ai piedi dei giudici implorando giustizia con lacrime e lamentazioni. E sarebbe anche più ridicolo il far uso di una descrizione che rappresenti il fatto cruento per commuovere i giudici con il disgusto per uno spettacolo così tragico, sebbene sappiamo che questo artificio era usato, qualche volta, dagli avvocati degli antichi [8]. Ora, basta bandire il patetico dai discorsi pubblici per ridurre gli oratori alla semplice eloquenza moderna, cioè al buon senso presentato nella sua espressione propria.

Forse si deve riconoscere che i costumi moderni, o, se volete, il fatto che noi abbiamo più buon senso, renderà gli oratori moderni più prudenti e più riservati degli antichi nel tentare di infiammare le passioni o di destare l'immagi-

[8] QUINTILIANO, lib. VI, cap. I.

nazione del loro uditorio, ma non vedo per quale motivo ciò dovrebbe farli disperare del tutto del successo di un tale tentativo. Ciò dovrebbe far sì che essi raddoppiassero la loro arte, non che l'abbandonassero interamente. A quanto pare anche gli antichi oratori hanno dovuto tenersi in guardia contro la diffidenza del loro uditorio: ma essi presero un'altra via per eluderla [9]. Essi tiravano avanti con un tale torrente di sublime e di patetico, che non lasciavano ai loro uditori l'agio di percepire l'artificio mediante il quale li si ingannava. Perché, a guardare bene le cose, questi ultimi non erano ingannati da alcun artificio. L'oratore, con la forza del suo genio e dell'eloquenza, dapprima infiammava se stesso di rabbia, indignazione, pietà, dolore, e poi comunicava al suo uditorio queste violente emozioni.

V'è qualcuno che può pretendere di avere più buon senso di Giulio Cesare? Eppure questo superbo conquistatore, come sappiamo, fu soggiogato dal fascino dell'eloquenza di Cicerone fino al punto di essere in qualche modo costretto a cambiare il suo deliberato proposito e la sua decisione ed assolvere un criminale che, prima che quell'oratore lo difendesse, era deciso a condannare.

Riconosco che, malgrado il suo grande successo, si possono muovere delle obiezioni contro alcuni passi dell'oratore romano. Egli è troppo ampolloso e retorico, le sue figure sono troppo d'effetto e troppo corpulente, le divisioni dei suoi discorsi sono fatte per lo più secondo le regole delle scuole, e il suo spirito non disdegna gli artifici persino di un gioco di parole, di una rima o di un'allitterazione. I greci si rivolgevano ad un pubblico molto meno raffinato di quanto non fossero il senato o i giudici romani; erano loro sovrani e arbitri della loro eloquenza gli uomini del basso volgo di Atene [10]; eppure il loro stile era più purgato

[9] LONGINO, cap. 15.

[10] Gli oratori formarono il gusto del popolo ateniese, e non il popolo quello degli oratori. Gorgia di Lentini dovette frequentare continuamente il popolo prima che questo acquistasse familiarità con uno stile migliore. Le sue figure oratorie, dice Diodoro Siculo, le sue antitesi, il suo ἰσόκωλον, il suo ὁμοιοτέλευτον, che ora sono disprezzati,

e austero che non quello degli altri. Se esso fosse imitato, il suo successo in un'assemblea moderna sarebbe infallibile. Con la loro armonia veloce, esattamente aderente al senso, il loro ragionamento stringato, senza alcuna apparenza di artificio, con i loro disdegni, le loro rabbie, audacie e libertà trattenute entro una corrente continua di argomentazioni, fra tutte le produzioni umane le orazioni di Demostene ci presentano i modelli che più si avvicinano alla perfezione [11].

In *terzo* luogo si potrebbe sostenere che i disordini dei governi antichi e i delitti enormi di cui i cittadini spesso si rendevano colpevoli offrivano all'eloquenza una materia molto più ampia di quella che si può trovare fra i moderni. Se non ci fossero stati Verre e Catilina non ci sarebbe stato Cicerone. Ma è evidente che questo argomento non è molto efficace: nei nostri tempi sarebbe facile trovare un Filippo; ma dove troveremmo un Demostene?

Perciò non rimane altro che il far ricadere la colpa sulla mancanza di genio o di discernimento dei nostri oratori, i quali o si sentono incapaci di raggiungere le altezze dell'eloquenza antica oppure respingono ogni tentativo del genere ritenendolo non conforme allo spirito delle assemblee moderne. Alcuni pochi tentativi di questo genere, che fossero coronati da successo, potrebbero ridestare il genio della nazione, eccitare l'emulazione della gioventù ed abituare le nostre orecchie ad un'elocuzione più sublime e più patetica di quella che finora abbiamo ascoltato. Nella prima origine e nel progresso delle arti di ogni nazione vi è certamente qualcosa di accidentale. Non credo che si possa dare una ragione molto soddisfacente del fatto che l'antica Roma, sebbene ricevesse dalla Grecia tutte le cose più raffinate, poté soltanto raggiungere il gusto per la scultura statuaria,

avevano un grande effetto sull'uditorio (lib. XII, p. 106 dell'ediz. Rhod.). Perciò è inutile che gli oratori moderni adducano il gusto dei loro uditori a difesa dell'insufficienza delle loro produzioni. Sarebbe uno strano pregiudizio a favore dell'antichità il non concedere al Parlamento inglese una naturale superiorità di giudizio e di squisitezza nei confronti del popolino ateniese.

[11] [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

la pittura e l'architettura, senza giungere a saper praticare queste arti, mentre da poche reliquie, ritrovate fra le rovine dell'antichità, la Roma moderna è stata destata e ha prodotto artisti della più grande eccellenza e distinzione. Se durante le guerre civili, in cui, per la prima volta, la libertà fu stabilita nella sua pienezza e le assemblee popolari si introdussero negli organi più importanti del governo, fosse sorto un genio tanto istruito nell'oratoria come lo fu [12] quello di Waller nella poesia, sono certo che un esempio così illustre avrebbe dato un tutt'altro giro alla storia dell'eloquenza inglese e ci avrebbe fatto raggiungere la perfezione del modello antico, e anche i nostri oratori avrebbero fatto onore al loro paese così come i nostri poeti, matematici e filosofi, e sarebbero apparsi i Cicerone inglesi così come sono apparsi gli Archimede [13] e i Virgilio inglesi [14].

[12] [Nelle edizioni C e D si leggeva qui: « Lord Bolingbroke ». (*N.d.C.*)]

[13] [Nelle edizioni C e D si leggeva qui: « i Platone »; nelle edizioni K-P: « i Plutarco ». (*N.d.C.*)]

[14] [(Ed. C-P, t) « Ho riconosciuto che nell'origine e nel progresso delle arti di ogni nazione v'è qualcosa di accidentale, e tuttavia non posso trattenermi dal credere che se altre nazioni colte e civili dell'Europa avessero posseduto gli stessi vantaggi derivanti dal governo popolare, probabilmente avrebbero spinto l'eloquenza ad un livello più alto di quello che essa ha raggiunto in Inghilterra. I sermoni francesi, specialmente quelli di Fléchier e di Bossuet, sono molto superiori a quelli inglesi da quel punto di vista [1], ed in entrambi questi autori si trovano molti brani della più sublime poesia. In quel paese si dibattono soltanto cause private davanti ai loro Parlamenti ed alle loro corti di giustizia; ma, nonostante questo svantaggio, in molti dei loro avvocati si manifesta uno spirito di eloquenza che, se coltivato e incoraggiato in maniera adatta, potrebbe dare origine a grandi altezze.

Le arringhe di Patru sono elegantissime, e ci dànno agio di immaginare che cosa un così bel genio avrebbe potuto produrre in questioni relative alla libertà e alla schiavitù pubblica, alla pace e alla guerra, dal momento che si esercita con tanto successo in discussioni

---

[1] [(Ed. C e D, t) « ed in Fléchier si trovano molti brani della più sublime poesia: un buon esempio ne è il suo discorso funebre per il maresciallo de Turenne ». (*N.d.C.*)]

Raramente o mai è accaduto che un gusto falso nella poesia o nell'eloquenza prevalesse in un popolo sì da essere preferito, dopo confronti e riflessione, ad uno vero. Di solito esso prevale soltanto per l'ignoranza di quello vero e per la mancanza di modelli perfetti che conducano gli uomini ad una concezione più giusta e ad un gusto più raffinato per quelle produzioni del genio. Quando questi appaiono, essi raccolgono tosto a loro favore tutti i suffragi, e, per le loro grazie naturali e possenti, si guadagnano l'amore e l'ammirazione di tutti, anche di coloro che hanno maggiori pregiudizi. I princìpi di ogni passione e di ogni sentimento sono in ogni uomo: e quando vengono toccati in maniera adatta, questi si ridestano vivaci, e riscaldano il cuore, e danno quella soddisfazione per la quale un'opera di genio si distingue dalle bellezze adulterate di uno spirito o di una fantasia capricciosi.

che riguardano il prezzo di un vecchio cavallo e i pettegolezzi della lite di una badessa con le sue monache. Perciò è curioso il fatto che questo elegante scrittore, sebbene fosse apprezzato da tutti gli uomini intelligenti del suo tempo, non fu mai impiegato nelle cause più importanti delle loro corti di giustizia, ma sia vissuto e morto in povertà, conformemente ad un vecchio pregiudizio, diffuso ad arte dagli stupidi di tutti i paesi, " che un uomo di genio non va bene per gli affari ".

I disordini prodotti dalle fazioni contro il cardinale Mazzarino fecero sì che il Parlamento di Parigi si mettesse a discutere gli affari pubblici, e durante questo breve periodo apparvero molti testimoni di rinascita dell'eloquenza antica. L'avvocato generale Talon, in un'orazione, invocò in ginocchio lo spirito di S. Luigi perché guardasse con compassione il suo popolo diviso e infelice e gli ispirasse dall'alto l'amore della concordia e dell'unione [2]. I membri dell'Accademia francese, nei loro discorsi di ammissione, hanno tentato di darci dei modelli di eloquenza: ma, non avendo alcuna materia su cui discorrere, sono caduti completamente in un tono nauseante di panegirico e di adulazione, il più sterile di tutti gli argomenti. Tuttavia in queste occasioni, il loro stile è di solito molto elevato e sublime, e potrebbe raggiungere le più grandi altezze se fosse usato in un argomento più favorevole e attraente.

Nel temperamento e nel genio inglese ci sono, lo ammetto, certi

[2] [De Retz, *Mémoires.* (*N.d.C.*)]

E se questa osservazione è vera nei riguardi di tutte le arti liberali, lo è in maniera particolare nei confronti dell'eloquenza, la quale, essendo destinata soltanto al pubblico e agli uomini di mondo, non può, con qualche apparenza di ragione, appellarsi alla sentenza della gente presso giudici più raffinati, ma deve sottomettersi al verdetto pubblico senza riserve. Chiunque, in seguito a confronti, sia giudicato da un uditorio comune il più grande oratore, deve, con la massima certezza, essere dichiarato tale dagli uomini di scienza e dagli eruditi. E sebbene un oratore mediocre possa trionfare per molto tempo ed essere stimato perfettissimo dal volgo che è soddisfatto dei suoi pregi e non conosce in che cosa sia difettoso, tuttavia, quando sorge il vero genio, attira

particolari aspetti che sono svantaggiosi per un progresso dell'eloquenza, e fanno sì che tutti i tentativi di questo genere siano più pericolosi e difficili presso gli inglesi che presso qualsiasi altra nazione. Gli inglesi sono famosi per il " buon senso ", che li rende diffidentissimi verso chiunque tenti di ingannarli con i fiori della retorica e dell'elocuzione. Inoltre essi sono particolarmente " modesti ", il che fa sì che essi considerino un tratto di arroganza il portare nelle assemblee pubbliche qualche cosa che non siano delle ragioni, o il tentare di guidarle con la passione o la fantasia. Forse mi si concederà di aggiungere che il popolo, in generale, non è notevole per la squisitezza del gusto o per la sensibilità alle seduzioni delle muse. Le sue " facoltà musicali ", per usare l'espressione di un autore famoso, sono appena mediocri. Perciò i suoi poeti comici, per muoverlo, devono ricorrere all'oscenità, i suoi poeti tragici al sangue e alle carneficine, e quindi i suoi oratori, essendo privi di tutte queste risorse, hanno del tutto abbandonato la speranza di commuoverlo, e si sono limitati all'argomentazione pura e semplice e al ragionamento.

Questi fatti, uniti a particolari avvenimenti accidentali, possono, forse, aver ritardato lo sviluppo dell'eloquenza in questo regno, ma non possono impedirne il successo se mai essa appaia fra noi. Ed anzi si può affermare sicuramente che questo è un campo in cui si potranno cogliere gli allori più fiorenti, se mai la giovinezza di qualche genio compiuto, fornito di una completa conoscenza di tutte le arti belle e non ignorante degli affari pubblici, debba apparire nel Parlamento ed abituare le nostre orecchie ad un'eloquenza più imponente e patetica. A confermarmi questa opinione si presentano due considerazioni, l'una tratta dai tempi antichi, e l'altra dai tempi moderni ». (*N.d.C.*)]

a sé l'attenzione di tutti ed appare immediatamente superiore al rivale.

Ora, giudicando da questa regola, l'eloquenza antica, quella di stile sublime e passionale, è di un gusto molto migliore della moderna, quella di stile argomentativo o razionale; e, se è eseguita in modo adatto, avrà sempre un maggiore dominio e una maggiore autorità sopra il genere umano. Noi siamo soddisfatti della nostra mediocrità, perché non abbiamo esperienza di qualcosa di migliore; ma gli antichi avevano esperienza di entrambe e, dopo confronto, dettero la preferenza a quel genere del quale ci hanno lasciati modelli tanto lodati. Infatti, se non mi sbaglio, la nostra eloquenza moderna è dello stesso stile o specie di quella che i critici antichi chiamavano eloquenza « attica », cioè, calma, elegante, sottile, la quale istruisce la ragione piuttosto che colpire le passioni, e non alza mai il suo tono al di sopra dell'argomentazione o del discorso comune.

Tale era l'eloquenza di Lisia fra gli ateniesi e di Calvo fra i romani. Costoro ai loro tempi furono stimati: confrontati con Demostene e Cicerone rimangono però eclissati come una candela posta nei raggi di un sole meridiano. Questi ultimi oratori possedevano la stessa elaganza e sottigliezza e forza di argomentazione che avevano i primi; ma ciò che li rendeva soprattutto ammirevoli era quel patetico e quel sublime, che, nelle occasioni adatte, essi mettevano nei loro discorsi e con i quali essi dominavano le decisioni del loro uditorio.

Di questa specie di eloquenza noi, in Inghilterra, abbiamo a mala pena qualche esempio, almeno nei nostri oratori pubblici. Nei nostri scrittori abbiamo trovato qualche esempio che è stato accolto con grandi lodi e potrebbe assicurare alla nostra gioventù ambiziosa una gloria uguale o superiore se tentasse di far rivivere l'eloquenza antica. Le produzioni di Lord Bolingbroke con tutti i loro difetti nell'argomentazione, nel metodo e nella precisione [15], contengono una forza ed un'energia che i nostri oratori difficil-

[15] [« con tutti ... precisione »: aggiunto nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

mente raggiungono, sebbene sia evidente che questo stile elevato ha molta più grazia in un oratore che in uno scrittore, e sia sicuro di ottenervi un successo più rapido e più clamoroso. Ivi è assecondato dalle grazie della voce e della recitazione, le commozioni si scambiano a vicenda fra oratore e pubblico, e la stessa vista di una grande assemblea, attenta al discorso di un uomo solo, deve ispirargli una particolare elevatezza, sufficiente a dare appropriatezza alle figure e alle espressioni più forti. V'è, è vero, una grande prevenzione contro i discorsi già preparati; e non si può sfuggire al ridicolo ripetendo un discorso come uno scolaro fa della sua lezione, senza fare caso di qualunque cosa sia stata detta nel corso del dibattito. Ma dov'è la necessità di cadere in questa assurdità? Un oratore pubblico deve conoscere in precedenza la questione che si discute; e può comporre tutti gli argomenti, obiezioni e risposte secondo che egli crede che sarà più conveniente per il suo discorso [16]. Se capita qualche cosa di nuovo, deve rimediarvi con la sua capacità inventiva, e la differenza fra le sue composizioni elaborate e quelle estemporanee non deve apparire troppo. La mente continua naturalmente con lo stesso *impetus* o forza che ha acquistato con il suo stesso movimento, simile ad una nave che, una volta abbrivata dai remi, continua per qualche tempo nella sua corsa anche dopo che è cessato l'impulso originario.

Concluderò questo argomento osservando che, anche se i nostri oratori moderni non volessero elevare il loro stile o aspirare a rivaleggiare con gli antichi, tuttavia vi è nella maggior parte dei loro discorsi un grave difetto che essi potrebbero correggere senza dipartirsi da quel tono composto di argomentazione e ragionamento a cui limitano la loro ambizione. La grande affettazione di tenere discorsi estemporanei ha fatto sì che essi ripudiassero qualsiasi ordine

[16] Il primo degli ateniesi che compose e scrisse i suoi discorsi fu Pericle, uomo d'azione e uomo di pensicro, se mai ve ne fu uno: « Πρῶτος γραπτὸν λόγον ἐν δικαστηρίῳ εἶπε, τῶν πρὸ αὐτοῦ σχεδιαζόντων » (Suida, *Pericles*).

e metodo, il quale pure sembra tanto richiesto dall'argomentazione e senza il quale è difficilmente possibile il produrre nella mente una convinzione completa. Non che si raccomandino, in un discorso pubblico, molte divisioni tali che non siano offerte con tutta evidenza dall'argomento stesso; ma è facile, senza questa formalità, il seguire un metodo e rendere questo metodo evidente agli uditori, i quali si compiaceranno infinitamente di vedere gli argomenti sorgere naturalmente gli uni dagli altri e ne trarranno una persuasione molto più completa di quella che può nascere dalle ragioni più forti, che però siano messe l'una accanto all'altra alla rinfusa.

SAGGIO QUATTORDICESIMO

L'ORIGINE E LO SVILUPPO DELLE ARTI E DELLE SCIENZE

Nelle nostre ricerche intorno alle cose umane non v'è nulla che richieda maggiore finezza quanto la distinzione esatta di ciò che deriva dal « caso » e di ciò che procede da « cause », e non vi è alcun soggetto in cui un autore sia più esposto ad ingannarsi con false sottigliezze e complicazioni. L'affermazione che ogni evento è dovuto al caso taglia in tronco ogni ulteriore ricerca intorno a questo problema e lascia lo scrittore nello stesso stato di ignoranza in cui si trova tutto il resto del genere umano. Ma quando si suppone che l'evento derivi da cause certe e costanti occorre dispiegare la propria ingegnosità per additare queste cause; e siccome un uomo dotato di un po' di sottigliezza non può mai essere imbarazzato in una tale questione, gli si offre, in simile circostanza, una buona occasione per mettere in mostra i suoi numeri e rivelare la sua profonda conoscenza, esaminando ciò che sfugge al volgo e agli ignoranti.

Il saper distinguere fra il caso e le cause dipende, in gran parte, dalla sagacia particolare di ogni uomo nel considerare tutte le circostanze particolari. Ma se dovessi formulare una regola generale che ci aiuti ad applicare quella distinzione, questa regola sarebbe la seguente: *ciò che dipende da poche persone deve, per la maggior parte dei casi, essere attribuito al caso o a cause segrete e sconosciute; ciò che deriva da un grande numero di persone deve spesso essere spiegato mediante cause determinate e conosciute.*

Di questa regola si possono dare due ragioni naturali. La prima è che se si suppone che un dado abbia un peso, per quanto piccolo, da una parte, questo peso, anche se non potrà manifestarsi gettando il dado poche volte, certamente sarà prevalente in un grande numero di getti e farà pendere la bilancia interamente da quel lato. Nello stesso modo, quando alcune cause producono, in un certo tempo e in mezzo a certa gente, una inclinazione e una passione particolare, anche se parecchi individui possono sfuggire al contagio ed essere dominati da passioni loro particolari, tuttavia la moltitudine sarà certamente presa dall'affetto comune e ne sarà governata in tutte le sue azioni.

In secondo luogo, quei princìpi causali che sono adatti ad operare su di una moltitudine sono sempre di natura più grossolana e costante, meno soggetti ad accidenti e meno influenzati dal capriccio e dalla fantasia individuale di quelli che operano soltanto su pochi. Questi ultimi sono, di solito, tanto delicati e raffinati che il più piccolo accidente nella salute, nell'educazione o nel patrimonio di una persona particolare è sufficiente a deviarne il corso e a ritardarne l'effetto, e non è possibile ridurli a massime od osservazioni generali. La loro efficacia, in una data epoca, non ci renderà mai sicuri per quello che riguarda la loro efficacia in un'altra, anche quando tutte le circostanze generali siano le stesse in entrambi i casi.

Giudicando da questa regola, le rivoluzioni interne e graduali di uno Stato devono costituire un soggetto di ragionamento e di osservazione più facile che non quelle che vengono dal di fuori e violentemente, le quali sono, di solito, prodotte da una singola persona e sono più influenzate dal capriccio, dalla follia e dall'arbitrio che da passioni e interessi generali. L'indebolimento della Camera dei Lords e lo sviluppo di quella dei Comuni in Inghilterra, dopo le leggi sull'alienazione e il progresso del commercio e dell'industria, sono più facilmente spiegabili mediante princìpi generali che non la decadenza della monarchia spagnuola e lo sviluppo di quella francese dopo la morte di Carlo V. Se Enrico IV, il cardinale Richelieu e Luigi XIV fossero stati

spagnuoli e Filippo II, III e IV e Carlo II fossero stati francesi la storia di queste due nazioni sarebbe stata completamente invertita.

Per la stessa ragione è molto più facile spiegare lo sviluppo e il progresso del commercio in un regno che non quello della cultura; ed uno Stato che si mettesse ad incoraggiare il primo sarebbe assai più sicuro del successo di uno che si mettesse ad incoraggiare l'altra. L'avarizia o desiderio di guadagno è una passione universale che opera in tutti i tempi, in tutti i luoghi e su tutte le persone; invece la curiosità, o amore per la conoscenza, ha un'influenza molto limitata, e per dominare una persona richiede giovinezza, tempo libero, istruzione, genialità e degli esempi. Finché vi sarà gente che compera libri, non mancheranno mai librai; ma spesso possono esserci lettori dove non ci sono autori. La popolazione numerosa, il bisogno e la libertà hanno fatto nascere in Olanda il commercio; ma lo studio e l'applicazione non vi hanno prodotto scrittori eminenti.

Possiamo dunque concludere che non vi è materia in cui dobbiamo procedere con maggiore precauzione quanto nel delineare la storia delle arti e delle scienze, perché corriamo il rischio di attribuire a cause che non sono mai esistite e di ridurre a princìpi costanti e universali ciò che è soltanto contingente. Coloro che in ogni Stato coltivano le scienze sono sempre pochi di numero; la passione che li domina è limitata; il loro gusto e il loro raziocinio è delicato e facile a corrompersi e la loro applicazione è disturbata dal più piccolo accidente. Perciò il caso, oppure delle cause segrete e sconosciute devono avere una grande influenza sull'origine e il processo delle belle arti.

Ma v'è una ragione che mi induce a non ascrivere questa cosa soltanto al caso. Sebbene le persone che coltivano le scienze con un successo tanto stupefacente da conciliarsi l'ammirazione dei posteri siano sempre poche in tutte le nazioni e in tutte le epoche, è impossibile che almeno una parte di quell'ingegno e di quella genialità non debba essere stata antecedentemente diffusa fra il popolo in mezzo al quale queste doti sono fiorite, perché si producessero, si for-

massero e fossero coltivati, fin dalla più tenera infanzia, il gusto e il raziocinio di quegli eminenti scrittori. La massa da cui sono emersi spiriti così raffinati non può essere sciocca del tutto. « Vi è un Dio in noi — dice Ovidio — che alimenta quel fuoco divino dal quale noi siamo animati » [1].

I poeti, in tutte le età, si sono richiamati alla ispirazione. Invece non v'è nulla di soprannaturale in questa cosa: il loro fuoco non è stato acceso dal cielo. Esso corre soltanto sulla superficie della terra, passa da un petto ad un altro e brucia più luminoso dove i materiali sono meglio preparati e più felicemente disposti. Perciò il problema dell'origine e del progresso delle arti e delle scienze non è affatto una questione relativa al gusto, allo spirito e alla genialità di pochi, ma riguarda le doti di un popolo intero, e quindi può, entro certi limiti, essere spiegato per mezzo di cause e princìpi generali.

Sono sicuro che uno che volesse ricercare perché un certo particolare poeta, per esempio Omero, sia esistito in quel tale luogo, in quel certo tempo, si getterebbe a capofitto nel chimerico e non potrebbe mai trattare un simile argomento senza una quantità di false sottigliezze e complicazioni. Nello stesso modo potrebbe pretendere di dare ragione del perché certi determinati generali, come per esempio Fabio e Scipione, siano vissuti a Roma in quel dato tempo e perché Fabio sia venuto al mondo prima di Scipione. Per casi particolari come questi, non si può dare altra ragione che quella data da Orazio:

> Scit genius, natale comes qui temperat astrum,
> Naturae Deus humanae, mortalis in unum.
> Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater.

Ma sono persuaso che, in molti casi, si possono dare buone ragioni del perché una certa nazione, in un dato

[1] Est Deus in nobis; agitante calescimus illo;
Impetus hic, sacrae semina mentis habet.
(Ovidio, *Fasti*, VI, 5.)

tempo, sia più civile e colta di tutte le sue vicine. Per lo meno, questo è un argomento tanto interessante che sarebbe un peccato il lasciarlo completamente da parte prima di aver visto se esso sia suscettibile di essere sottoposto a ragionamento e di essere ridotto a princìpi generali [2].

La mia prima osservazione su questo argomento è che *è impossibile che le arti e le scienze si sviluppino, da principio, in mezzo ad un popolo senza che questo popolo goda della benedizione di un governo libero.*

Nelle prime età del mondo, quando gli uomini erano ancora barbari, ed ignoranti, non cercavano altra garanzia contro la violenza e l'ingiustizia vicendevole che l'elezione di alcuni governanti, pochi o molti, in cui essi ponevano un'implicita fiducia senza garantirsi, per mezzo di leggi o di istituzioni politiche, alcuna sicurezza dalla violenza e dall'ingiustizia dei governanti. Se il governo è accentrato in una sola persona, e la gente, sia per effetto di conquiste, sia per il normale incremento demografico, aumenta fino ad una grande moltitudine, il monarca, trovando che è impossibile che la sua sola persona eseguisca tutti gli atti della sovranità, deve delegare il suo potere a magistrati inferiori che salvaguardino la pace e l'ordine nei loro rispettivi distretti. E siccome l'esperienza e l'istruzione non hanno raffinato i giudizi degli uomini in un grado notevole, il principe, che anch'egli è incontrollato, non si sogna affatto di controllare i suoi ministri, ma delega una piena autorità a ciascuno che egli pone sopra una parte del suo popolo. Tutte le leggi generali sono affette da inconvenienti quando vengono applicate a casi particolari e si richiede grande penetrazione ed esperienza sia per percepire che questi inconvenienti sono minori di quanti ne risultino dall'affidare ad ogni magistrato pieni poteri discrezionali, sia per discernere quali siano le leggi generali che nel complesso sono meno affette da inconvenienti.

[2] [(Ed. C-P, t) « Perciò mi accingo ad enunciare su questo argomento alcune poche osservazioni che sottopongo alla critica e all'esame dei dotti ». (*N.d.C.*)]

È una cosa di difficoltà così grande che gli uomini hanno fatto dei progressi persino nelle arti sublimi della poesia e dell'eloquenza, in cui la rapidità del genio e dell'immaginazione ne aiuta il progresso, prima di essere arrivati a qualche grande raffinamento nelle loro leggi municipali, in cui soltanto frequenti esperienze e osservazioni diligenti possono dirigerne i miglioramenti. Perciò non si deve supporre che un monarca barbaro, i cui poteri non sono limitati e che non è istruito, possa mai divenire un legislatore o pensi a restringere i poteri dei suoi *pascià* in ogni provincia e neppure dei suoi *cadì* in ogni villaggio. Si dice che il defunto czar, sebbene mosso da un nobile genio e pieno di amore e ammirazione per le arti europee, tuttavia professasse ammirazione per il governo turco in questo aspetto particolare, e approvasse quelle decisioni sommarie delle cause che sono praticate in quella monarchia barbarica, in cui il potere dei giudici non è limitato da alcun metodo, forma o legge. Non si accorgeva quanto una simile pratica sarebbe stata contraria a tutti i suoi tentativi di incivilire il suo popolo. In tutti i casi, il potere arbitrario è qualcosa di oppressivo e degradante; ed è addirittura rovinoso e intollerabile quando è esercitato in un piccolo raggio, e diviene anche peggiore quando la persona che lo detiene sa che il tempo del suo governo è ristretto e incerto. *Habet subjectos tamquam suos, viles ut alienos*[3]. Egli governa i sudditi con piena autorità, come se fossero cose sue, e con negligenza e tirannia, come se appartenessero a qualcun altro. Un popolo governato in tale modo è schiavo nel senso pieno e proprio della parola ed è impossibile che possa aspirare a qualche raffinamento del gusto o della ragione. Esso non osa neppure aspirare alle necessità della vita per quanto riguarda l'abbondanza o la sicurezza.

Perciò aspettarsi che le arti e le scienze abbiano la loro prima origine in una monarchia è aspettarsi una contraddizione. Prima che queste raffinatezze abbiano avuto origine il monarca è ignorante e incolto, e non avendo abba-

[3] TACITO, *Historiae*, lib. I, cap. 37.

stanza conoscenza per accorgersi della necessità di reggere il suo governo su leggi generali, delega i suoi poteri a tutti i magistrati inferiori. Questo reggimento barbarico avvilisce il popolo e impedisce per sempre ogni progresso. Se fosse possibile che, prima che la scienza fosse conosciuta nel mondo, un monarca possedesse tanta saggezza da divenire legislatore e governare il suo popolo con le leggi e non con la volontà arbitraria di altri sudditi, sarebbe possibile che questa specie di governo fosse la prima nutrice delle arti e delle scienze. Ma questa supposizione non sembra consistente e razionale.

Può accadere che una repubblica, nel suo stato infantile, sia retta da così poche leggi quanto una monarchia barbarica, e affidi ai suoi magistrati o giudici un'autorità altrettanto illimitata. Ma, a parte il fatto che le elezioni frequenti da parte del popolo costituiscono un notevole freno alla autorità, è impossibile che, col tempo, non debba alla fine mostrarsi la necessità di restringere il potere dei magistrati per salvaguardare la libertà, e ciò non dia origine a leggi generali e a statuti. I consoli romani, per qualche tempo, decisero tutte le cause senza essere limitati da alcuno statuto positivo, finché il popolo, che sopportava con poca rassegnazione questo giogo, creò i « decemviri » i quali promulgarono le « dodici tavole », un corpo di leggi le quali, sebbene, forse, non fossero per importanza pari ad un solo atto del parlamento inglese, tuttavia per molto tempo costituirono quasi le uniche regole scritte che regolarono la proprietà e le punizioni in quella famosa repubblica. Comunque erano sufficienti, insieme alle forme di un governo libero, ad assicurare la vita e la proprietà dei cittadini ed a proteggere chiunque dalla violenza o dalla tirannia dei concittadini.

In tale situazione le scienze possono alzare la testa e fiorire: ma ciò non avrebbe mai potuto accadere in seno ad una situazione di oppressione e schiavitù quale è quella che deriva sempre dalle monarchie barbariche, in cui soltanto il popolo è limitato dall'autorità dei magistrati e i magistrati non sono limitati da alcuna legge o statuto. Un dispotismo

illimitato di quella natura, finché esiste, fa effettivamente subire un arresto a ogni progresso e trattiene gli uomini dal raggiungere quella conoscenza che è necessaria per renderli edotti dei vantaggi derivanti da una politica migliore e da un governo più moderato.

Appunto in ciò stanno i vantaggi degli Stati liberi. Anche se una repubblica è barbarica, essa, per un effetto infallibile, dà origine necessariamente alla legge anche prima che il genere umano abbia fatto progressi degni di nota nelle altre scienze. Dalla legge deriva la sicurezza, e dalla sicurezza la curiosità: dalla curiosità la conoscenza. Gli ultimi passi su questa via del progresso possono essere più accidentali; ma i primi sono assolutamente necessari. Una repubblica senza leggi non può mai essere duratura. Al contrario, nel governo monarchico la legge non deriva necessariamente dalle forme del governo. La monarchia, quando è assoluta, contiene persino qualcosa che repugna alla legge, e soltanto una grande saggezza e una grande riflessione possono conciliarle. Ma non ci si potrà mai aspettare un tale grado di saggezza prima dei grandi progressi e miglioramenti della ragione umana.

Tali progressi esigono curiosità, sicurezza e legalità. Perciò non ci si può mai aspettare il primo sviluppo delle arti e delle scienze sotto un governo dispotico [4].

Nei governi dispotici vi sono altre cause che scoraggiano l'origine delle arti raffinate, sebbene io ritenga che la principale sia la mancanza di leggi e la delegazione dei pieni poteri ad ogni magistrato inferiore. L'eloquenza, certo, sgorga più naturalmente in un governo popolare; ed anche l'emulazione in ogni progresso vi deve essere più animata e ravvivata;

[4] [(Ed. C-P, t) « Secondo lo sviluppo necessario delle cose. la legge deve precedere la scienza. Nelle repubbliche la legge può precedere la scienza e può sorgere dalla natura stessa del governo. Nelle monarchie non deriva dalla natura del governo e non può precedere la scienza. Un principe assoluto che sia barbaro rende assoluti come se stesso tutti i suoi ministri e magistrati: e ciò non richiede altro per impedire per sempre ogni attività intelligente, ogni curiosità e ogni scienza ». (*N.d.C.*)]

il genio e la capacità vi hanno un campo e una carriera più pieni. Tutte queste cause fanno sì che i governi liberi siano i vivai più adatti per le arti e le scienze.

La seconda osservazione che farò su questo argomento è che *nulla è più favorevole alla nascita della civiltà e della cultura che un certo numero di Stati vicini indipendenti, collegati l'uno con l'altro dal commercio e dalla diplomazia.* L'emulazione che sorge naturalmente fra questi Stati vicini è una fonte evidente di progresso: ma ciò su cui fermerò maggiormente l'attenzione è il limite che tali territori limitrofi pongono alla « potenza » e all'« autorità ».

I vasti Stati in cui una singola persona ha grande influenza divengono ben presto assoluti e pochissimi si trasformano naturalmente in repubbliche. Un vasto Stato si abitua gradualmente alla tirannia, perché ogni atto di violenza è dapprima esercitato su di una parte che, essendo distante dalla maggioranza, non è conosciuta e non eccita alcuna ribellione violenta. Inoltre un vasto Stato, anche se la totalità è malcontenta, può, con poca arte, essere tenuto nell'obbedienza, perché ogni parte, ignorando le risoluzioni delle parti rimanenti, ha paura di dare inizio a qualche rivoluzione o insurrezione; trascurando poi il fatto che in essi vi è una riverenza superstiziosa per i prìncipi, la quale viene naturalmente contratta dagli uomini per il fatto che essi non vedono quasi mai il sovrano e che molti non acquistano con lui tanta familiarità da percepirne le debolezze. E siccome i vasti Stati possono sopportare grandi spese per la pompa regale, ciò costituisce una forma di fascino sugli uomini e contribuisce naturalmente a renderli schiavi.

In uno Stato piccolo ogni atto di oppressione è immediatamente conosciuto da tutti; le mormorazioni e lo scontento che ne derivano si comunicano facilmente e l'indignazione monta ancor più per il fatto che i sudditi non sono inclini, in tali Stati, a ritenere che fra loro e il sovrano vi sia molta distanza. « Nessuno — disse il principe di Condé — è un eroe agli occhi del suo cameriere ». È certo che l'am-

mirazione e la conoscenza sono cose incompatibili nei rapporti fra creature mortali [5].

Il sonno e l'amore convinsero persino Alessandro di non essere un dio: ma sono persuaso che chi lo serviva ogni giorno avrebbe potuto facilmente, mediante le numerose debolezze cui andava soggetto, dargli delle prove della sua umanità assai più convincenti.

Soltanto le divisioni in piccoli Stati favoriscono la cultura, fermando lo sviluppo dell'« autorità » così come quello della « potenza ». La reputazione ha spesso sugli uomini un fascino grande quanto la sovranità ed è ugualmente deleteria per la libertà di pensiero e di critica. Ma dove un buon numero di Stati vicini ha un grande scambio delle arti e del commercio, la gelosia naturale li trattiene dal ricevere troppo leggermente, gli uni dagli altri, la legge in cose di gusto e di ragionamento, e fa sì che essi esaminino ogni opera d'arte con grande attenzione ed accuratezza. Il contagio dell'opinione popolare non si diffonde tanto facilmente da un luogo ad un altro. Facilmente esso viene fermato in un paese o in un altro in cui non si somma con pregiudizi dominanti. E non vi è nulla all'infuori della natura o della ragione o, almeno, di ciò che rassomiglia fortemente a queste cose [6], che possa aprirsi la strada attraverso tutti gli ostacoli e unisca le nazioni più rivali nella stima e nell'ammirazione di esso.

La Grecia era uno sciame di piccoli principati che presto divennero repubbliche, ed essendo unite sia dalla loro stretta vicinanza, sia dai legami della stessa lingua e dei medesimi interessi, vi fu tra esse il più intenso scambio commerciale e culturale. Vi contribuì un clima felice, una terra non sterile e la lingua più armoniosa e più ricca; in modo che ogni circostanza sembra aver favorito la nascita delle arti e delle

[5] [(Ed. C-K, t) « Antigono, che era complimentato dai suoi adulatori come un dio, figlio del glorioso pianeta che illumina l'universo, disse: " Su ciò chiedete informazioni alla persona che vuota il mio pitale " ». (*N.d.C.*)]

[6] [« o, almeno ... queste cose » manca nell'edizione C e D. (*N.d.C.*)]

scienze presso quel popolo. Ogni città produsse numerosi artisti e filosofi, i quali si rifiutarono di dare la preferenza a quelli delle repubbliche vicine; le loro dispute e le loro discussioni acuirono lo spirito degli uomini: fu presentata al giudizio una grande varietà di oggetti, perché ciascuna reclamava la preferenza su tutti gli altri. E le scienze, il cui sviluppo non era impedito dalla costrizione dell'autorità, furono in grado di compiere tali notevoli progressi che formano, anche ai nostri tempi, l'oggetto della nostra ammirazione. Dopo che la Chiesa romana cristiana o cattolica si fu espansa su tutto il mondo civile ed ebbe monopolizzato tutta la cultura del tempo, essendo essa in realtà un grande Stato in se stessa e unita sotto un solo capo, la varietà di queste sette scomparve immediatamente e soltanto la filosofia peripatetica fu ammessa nelle scuole, come ultima depravazione di ogni genere di cultura. Ma dopo che il genere umano ha completamente scosso questo giogo, le cose sono ritornate pressappoco nella stessa situazione di prima ed ora l'Europa è una copia ingrandita di quanto la Grecia era prima un modello in miniatura. Abbiamo visto parecchi esempi dei vantaggi di questa situazione.

Che mai ha fermato il progresso della filosofia cartesiana a cui la nazione francese sembrava così fortemente inclinata verso la fine del secolo scorso, se non l'opposizione mossale dalle altre nazioni dell'Europa, le quali presto scoprirono i lati deboli di quella filosofia? Il severissimo esame cui è stata sottoposta la teoria di Newton non viene dai suoi conterranei, ma dagli stranieri, e se potrà superare gli ostacoli che attualmente incontra in tutte le parti di Europa, giungerà probabilmente fino alla più tarda posterità. Gli inglesi si sono accorti della scandalosa licenziosità della loro scena vedendo l'esempio della decadenza e della moralità francese. I francesi sono convinti che il loro teatro sia divenuto un po' effeminato per un eccesso di amore e di galanteria e cominciano ad approvare il gusto più virile di alcune nazioni vicine.

In Cina sembra che vi sia una quantità ben considerevole di civiltà e scienza che, nel corso di tanti secoli,

avrebbe dovuto naturalmente maturare in qualcosa di più perfetto e compiuto di ciò che invece ne è nato. Ma la Cina è un vasto impero, che parla una sola lingua, è governato da una sola legge, e concorda negli stessi costumi. L'autorità di un maestro, come Confucio, si è propagata facilmente da un lato all'altro dell'impero, e nessuno ha avuto il coraggio di resistere al torrente dell'opinione popolare. E i posteri non hanno avuto il coraggio di disputare su ciò che era stato universalmente ammesso dai loro antenati. Questa sembra una delle ragioni naturali del fatto che le scienze abbiano progredito così lentamente in quel potente impero [7].

Se consideriamo la superficie del globo, l'Europa, fra tutte le quattro parti del mondo, è la più spezzettata da mari, fiumi e montagne; e la Grecia lo è più di tutte le regioni d'Europa. Perciò queste regioni furono naturalmente divise in parecchi Stati distinti. Per questo le scienze nacquero in Grecia e l'Europa ne è stata fin qui la dimora più stabile.

[7] Se si chiedesse come possiamo conciliare con i princìpi precedenti la felicità, le ricchezze e il buon governo dei cinesi, che sono stati sempre governati da un solo monarca e possono a fatica formarsi l'idea di un governo libero, risponderei che sebbene il governo cinese sia una pura monarchia, questa non è, propriamente parlando, assoluta. Ciò deriva da una particolarità della situazione di quel paese: esso non ha vicini, ad eccezione dei tartari dai quali è in qualche modo difeso, o almeno sembra difeso, dalla sua famosa grande muraglia, e dalla superiorità numerica dei suoi abitanti. Per questo motivo la disciplina militare vi è stata sempre molto trascurata, e le sue forze permanenti sono una semplice milizia del peggior genere, insufficiente a sopprimere qualsiasi insurrezione generale in paesi così enormemente popolosi. Perciò si può dire veramente che il coltello è sempre stato tenuto per il manico dal popolo, il che costituisce una sufficiente restrizione per il monarca e lo obbliga a sottomettere i suoi « mandarini » o governatori delle province alla limitazione di leggi generali per prevenire quelle ribellioni che, come sappiamo dalla storia, sono state così frequenti e dannose in quello Stato. Forse una pura monarchia di questo genere, se fosse adatta alla difesa contro i nemici esterni, sarebbe il migliore dei governi, in quanto avrebbe sia la tranquillità derivante dal potere regio che la moderazione e la libertà delle assemblee popolari.

Qualche volta sono stato propenso a credere che interruzioni nei periodi di cultura, quando non fossero accompagnate dalla distruzione dei libri antichi e delle notizie storiche, sarebbero piuttosto favorevoli al progresso delle arti e delle scienze interrompendo lo sviluppo delle autorità e detronizzando coloro che avevano usurpato un potere sopra la ragione umana. Da questo punto di vista, esse hanno la stessa influenza delle interruzioni nei governi politici e nelle società. Considerate la cieca sottomissione degli antichi filosofi ai numerosi maestri di ciascuna scuola e vi convincerete che ci sarebbe stato da aspettarsi poco di buono da cento secoli di una tale filosofia servile. Anche gli eclettici, che sorsero intorno all'età di Augusto, sebbene professassero di scegliere liberamente ciò che loro piaceva di ogni setta differente, tuttavia per la maggior parte erano altrettanto schiavi e dipendenti quanto ogni altro loro confratello, in quanto cercavano la verità non nella natura, ma nelle diverse scuole in cui supponevano che essa dovesse necessariamente trovarsi, sebbene non unita in un solo corpo, ma dispersa in parti. Dopo la rinascita della cultura quelle sette degli stoici e degli epicurei, dei platonici e dei pitagorici non poterono mai riconquistare credito e autorità, e, nello stesso tempo, con l'esempio del loro crollo, trattennero gli uomini dal sottomettersi, con tale cieca deferenza, a quelle nuove sette che tentavano di guadagnare credito presso di loro.

La terza osservazione che farò, intorno a questo argomento dell'origine e del progresso delle arti e delle scienze, è che *sebbene il solo vivaio adatto di queste nobili piante sia uno Stato libero, tuttavia esse possono venir trapiantate in ogni Stato; e che una repubblica è più favorevole allo sviluppo delle scienze, mentre una monarchia civile lo è a quello delle belle arti.*

L'equilibrare un grosso Stato o una grande società, sia monarchico che repubblicano, su leggi generali è un lavoro di sì grande difficoltà che nessun genio umano, per quanto vasto, è capace di portarlo a termine con la sola forza della ragione e della riflessione. Per quest'opera devono unirsi i giudizi di molti: l'esperienza deve guidarne il lavoro, il

tempo deve apportargli perfezione, e il sentimento degli inconvenienti deve correggere gli errori in cui inevitabilmente si cade durante i primi tentativi ed esperimenti. Di qui si vede che è impossibile che una simile impresa venga iniziata e portata innanzi in una monarchia, perché questa forma di governo, prima di divenire civile, non conosce altro metodo o altra politica che quella di investire di poteri illimitati ogni governatore o magistrato e di suddividere il popolo in varie classi o ordini di servaggio. Da una tale situazione non ci si può mai aspettare alcun progresso nelle scienze, nelle arti liberali, nelle leggi, e poco nelle arti manuali e nelle manifatture. La stessa barbarie e ignoranza, in cui si trova il governo ai suoi inizi, viene trasmessa ai posteri e non può mai avere una fine per opera degli sforzi e dell'ingegnosità di quegli schiavi disgraziati.

Ma sebbene la legge, fonte di ogni sicurezza e felicità, nasca tardi in qualsiasi governo e sia il lento effetto dell'ordine e della libertà, non è altrettanto difficile conservarla quanto lo è stato produrla; ma una volta che ha preso radici è una pianta robusta che, per quanto mal coltivata dagli uomini, e per quanto avversa la stagione, difficilmente perirà. Le arti del lusso, e ancor più le arti liberali, le quali dipendono da un gusto o sentimento raffinato, vanno facilmente perdute, perché a goderle sono sempre pochi che l'ozio, la ricchezza e il genio rendono adatti a tali divertimenti. Ma ciò che è giovevole ad ogni mortale e alla vita comune, una volta scoperto, cade difficilmente nell'oblio e solo per opera del totale sovvertimento della società e di quelle violente inondazioni di barbari invasori che cancellano ogni memoria delle arti e della civiltà di un tempo. Anche l'imitazione tende a trasportare queste arti più comuni e più utili da un clima ad un altro, e fa sì che esse precedano il progresso delle arti più raffinate, sebbene forse quelle, quanto alla prima origine e propagazione, siano venute dopo di queste. Da queste cause derivano le monarchie civili, nelle quali le arti del governo, dapprima inventate negli stati liberi, sono conservate a reciproco vantaggio del sovrano e dei sudditi.

Perciò, per quanto perfetta, la forma monarchica può apparire ad alcuni politici come debitrice di tutte le sue perfezioni a quella repubblicana, e non è possibile che un puro dispotismo, stabilito in seno ad un popolo barbarico, sia mai in grado di raffinarlo e incivilirlo con la sua forza ed energia nativa. Esso deve prendere in prestito le sue leggi, metodi e istituzioni, e di conseguenza la sua stabilità e il suo ordine, da governi liberi. Questi benefici sono un prodotto esclusivo delle repubbliche: il dispotismo invadente di una monarchia barbarica, entrando in tutti gli aspetti particolari del governo come nei principali momenti dell'amministrazione, impedisce per sempre qualsiasi miglioramento.

In una monarchia civile il solo principe esercita un'autorità senza limiti e detiene egli solo un potere che non è ristretto da altro che dal costume, dall'esempio e dalla sensibilità al suo stesso interesse. Ogni ministro o magistrato, per quanto elevato, deve sottomettersi alle leggi generali che governano tutta quanta la società e deve esercitare l'autorità che gli è stata delegata in quel modo che è prescritto. Il popolo non dipende da altri che dal sovrano per la sicurezza della sua proprietà. E quegli è tanto lontano dal popolo e così immune da gelosie o interessi privati che una tale dipendenza pesa assai poco. Nasce così una specie di governo al quale, nella terminologia dell'alta politica, possiamo dare il nome di « tirannia », ma che, mediante una prudente amministrazione, può dare al popolo una passabile sicurezza e può rispondere in gran parte ai fini della società politica.

Ma sebbene in una monarchia civile, come in una repubblica, il popolo abbia il sicuro godimento della sua proprietà, tuttavia in entrambe queste forme di governo coloro che posseggono l'autorità suprema hanno a loro disposizione molti onori e benefici che suscitano l'ambizione e la cupidigia degli uomini. La sola differenza sta in ciò che in una repubblica i candidati ad una carica devono guardare in basso, per procurarsi i suffragi del popolo; in una monarchia devono rivolgere la loro attenzione in alto, per ottenere

le buone grazie e il favore dei grandi. Per ottenere successo nella prima via è necessario che un uomo divenga « utile » con la sua industriosità, la sua capacità e la sua conoscenza; per essere fortunato nella seconda via è necessario che si renda « gradito » con il suo spirito, la sua cortesia e le belle maniere. Un forte genio riesce meglio nelle repubbliche; un gusto squisito nelle monarchie. E di conseguenza le scienze sono il prodotto naturale delle prime e le belle arti delle seconde.

Per non parlare del fatto che le monarchie, poiché il loro capo riceve stabilità da una riverenza superstiziosa ai preti e ai prìncipi, hanno di solito limitata la libertà di ragionamento per quanto si riferisce alla religione e alla politica, e di conseguenza alla metafisica e alla morale. E queste costituiscono i rami più importanti della scienza: la matematica e la filosofia naturale, le uniche che rimangano, non valgono neppure la metà [8]. Fra le arti della conversazione non ve n'è alcuna che piaccia di più del rispetto reciproco o delle belle maniere, che ci porta a rinunziare alle nostre inclinazioni in favore di quelle dei compagni e a tenere a freno e a nascondere quella presunzione e quell'orgoglio che sono tanto naturali allo spirito umano. Un uomo di buon carattere, quando è ben educato, pratica queste belle maniere con ogni mortale, senza premeditazione o interesse. Ma per far sì che questa preziosa qualità si diffonda fra tutto il popolo sembra necessario che la buona disposizione sia aiutata da qualche motore generale. Dove il potere sale dal popolo ai grandi, come in tutte le repubbliche, tali raffinatezze delle belle maniere tendono ad essere poco praticate, perché tutto quanto il paese è, per quel motivo, posto circa allo stesso livello, ed ogni membro diventa, in grande misura, indipendente da ogni altro. Il popolo ha il beneficio dell'autorità dei suoi suffragi, i grandi

[8] [(Ed. C-P, t) « V'è una grande connessione fra tutte quelle arti che contribuiscono al piacere: e la stessa squisitezza di gusto, che ci mette in grado di fare progressi nell'una, non permetterà alle altre di rimanere rozze e barbariche ». (*N.d.C.*)]

hanno il beneficio della superiorità del loro grado. Ma in una monarchia civile, dal principe al contadino vi è una lunga catena di dipendenza la quale non è abbastanza grande per rendere incerta la proprietà o per avvilire l'animo del popolo; è però sufficiente per far nascere in ognuno l'inclinazione a piacere ai suoi superiori e a conformarsi a quei modelli che sono meglio accetti alle persone di condizione e di educazione superiore. Perciò le belle maniere nascono più naturalmente nelle monarchie e nelle corti; e dove esse fioriscono nessuna delle arti liberali sarà completamente trascurata o disprezzata.

Oggi le repubbliche europee sono famose per la loro mancanza di buone maniere: « Le belle maniere di uno svizzero educato in Olanda » [9] è l'espressione con cui i francesi designano la villania. Gli inglesi sono colpiti in qualche misura dallo stesso rimprovero, nonostante la loro cultura e il loro genio. E se i veneziani costituiscono un'eccezione alla regola, essi lo devono, forse, ai loro rapporti con gli altri italiani, i cui governi, per la maggior parte, dànno origine ad una dipendenza più che sufficiente a renderne civili i modi.

È difficile giudicare della raffinatezza delle repubbliche antiche a questo riguardo; ma tendo a supporre che le arti della conversazione non fossero state portate a tanta perfezione quanto lo furono le arti della letteratura e della composizione. La scurrilità degli antichi oratori, in molti casi, è quasi urtante e sorpassa ogni credibilità. Anche la vanità degli autori di quell'epoca è spesso non poco urtante [10],

[9] C'est la politesse d'un Suisse
En Hollande civilisé.

J.-J. Rousseau

[10] Per questo argomento è inutile citare Cicerone o Plinio, ché sono troppo noti. Ma desta un po' di sorpresa il trovare Arriano, scrittore molto grave e giudizioso, che interrompe in modo affatto improvviso il filo della sua narrazione per dire ai suoi lettori che egli è altrettanto importante fra i greci per la sua eloquenza quanto lo fu Alessandro per l'arte della guerra (lib. I, 12).

come la consueta licenziosità e impudicizia del loro stile: *Quicumque impudicus, adulter, ganeo, manu, ventre, pene, bona patria laceraverat*, dice Sallustio in uno dei passi più gravi e più moraleggianti della sua storia. *Non fuit ante Helenam cunnus teterrima belli causa*, è una espressione di Orazio quando tratteggia l'origine del bene e del male morale. Ovidio e Lucrezio [11] hanno uno stile licenzioso, quasi quanto Lord Rochester [12], sebbene i primi fossero fini gentiluomini e scrittori delicati e l'ultimo sembra che [13], a causa della corruzione della corte in cui viveva, avesse abbandonato ogni rispetto per il pudore e la decenza. Giovenale inculca, con grande zelo, la pudicizia, ma ne dà un pessimo esempio, se consideriamo l'impudenza delle sue espressioni.

Ardirò dunque affermare che fra gli antichi non v'era molta delicatezza di maniere e quella deferenza e quel rispetto educato che la civiltà ci obbliga ad esprimere o a simulare nei riguardi delle persone con cui conversiamo. Cicerone era certamente uno dei più fini gentiluomini del suo tempo: e tuttavia devo confessare che sono stato spesso urtato dalla cattiva figura che egli fa fare al suo amico Attico in quei dialoghi in cui introduce se stesso come interlocutore. Questo romano colto e virtuoso che, sebbene non fosse che un gentiluomo privato, non era in Roma secondo a nessuno in dignità, vi è tratteggiato in una luce anche peggiore di quella dell'amico di Filalete nei nostri dialoghi moderni. Egli è un umile ammiratore dell'oratore, gli fa spesso dei complimenti, e ne riceve gli ammaestramenti con

[11] Questo poeta (v. lib. IV, 1175) consiglia una strana cura dell'amore, quale non ci si aspetterebbe di trovare in un poema così elegante e filosofico. Sembra che sia stato l'origine di alcune delle [(Ed. C-P, n) « belle e pulite »] immagini dello Swift. L'elegante Catullo e Fedro cadono sotto lo stesso rimprovero.

[12] [John Wilmot Conte di Rochester (1647-1680), poeta inglese della Scuola del Cowley.]

[13] [Nelle edizioni C e D si legge: « fosse un dissoluto e sfacciato libertino ». (*N.d.C.*)]

tutta la deferenza che uno scolaro deve al maestro [14]. Persino Catone, nei dialoghi *De finibus*, è trattato un po' dall'alto in basso [15].

Uno [16] dei resoconti più particolareggiati di un dialogo reale che ci siano forniti dall'antichità è riferito da Polibio [17], che racconta di quando Filippo, re di Macedonia, principe di spirito e dotato di talento, si incontrò con Tito Flaminino, uno dei romani più ben educati, come apprendiamo da Plutarco [18] accompagnato da ambasciatori di quasi tutte le città greche. L'ambasciatore etolico molto bruscamente dice al re che parlava come uno sciocco o un pazzo (ληρεῖν). « Ciò è evidente — risponde Sua Maestà — anche per un cieco », che è una canzonatura della cecità di Sua Eccellenza. Tuttavia questo non passava i limiti normali, perché la conferenza non ne fu disturbata e Flaminino si divertiva moltissimo per questi tratti di spirito. Alla fine, quando Filippo chiese un po' di tempo per consultarsi con i suoi amici di cui nessuno era presente, il generale romano, desideroso di mostrare anche lui il suo spirito, come narra lo storico, gli disse « che forse la ragione per cui quegli non aveva con sé nessuno dei suoi amici era che li aveva

[14] ATT.: « Non mihi videtur ad beate vivendum satis esse virtutem ». MAR.: « At hercule Bruto meo videtur; cujus ego judicium, pace tua dixerim, longe antepono tuo » (*Tusc. quaest.*, lib. V, 5).

[15] [(Ed. C-P, t) « Ed è notevole questo fatto, che Cicerone, che era un grande scettico in materia di religione e su questo argomento non voleva scegliere nulla di quanto gli veniva offerto dalle varie sette filosofiche, introduce i suoi amici a disputare intorno all'esistenza e alla natura degli dèi, rimanendo egli soltanto un uditore, perché, in verità, sarebbe stata cosa sconveniente ad un così grande genio com'era lui se avesse parlato senza dire nulla di decisivo su questo argomento e senza ben sceverare tutta la questione, come faceva sempre in altre occasioni. Si è però osservato un certo gusto dialogico nei libri retorici del *De oratore*, e che vi si mantiene una discreta equanimità fra gli interlocutori: ma quivi gli interlocutori sono i grandi uomini delle epoche precedenti a quella dell'autore, ed egli racconta i colloqui come per sentito dire ». (*N.d.C.*)]

[16] [Questo capoverso manca sulle edizioni C e D. (*N.d.C.*)]

[17] Lib. XVII, 4.

[18] PLUTARCO, *Vita Flaminini*, cap. 2.

assassinati tutti »; il che di fatto era vero. Questo tratto di villania, che non era stata provocata da nulla, non è condannato dallo storico; non causò in Filippo altra reazione che quella di suscitare in lui una risata sardonica, o, come noi diciamo, un sogghigno, e non gli impedì di rinnovare la conferenza il giorno seguente. Anche Plutarco [19] ricorda questo scherzo fra i detti spiritosi e piacevoli di Flaminino [20].

[19] PLUTARCO, *Vita Flaminini*, cap. 17.

[20] [Nelle edizioni C-P segue il capoverso: « È un ben mediocre complimento quello che Orazio fa al suo amico Grosfo nell'ode che gli è dedicata: " Nessuno è fortunato in tutto. Ed io forse posso godere di alcuni benefici di cui tu sei privo. Tu possiedi grandi ricchezze: le tue mandre muggenti aprono le pianure siciliane; la tua carrozza è tirata dai cavalli più belli, e tu sei vestito della porpora più ricca. Ma i fati benigni, insieme ad una piccola eredità, mi hanno dato un grande genio e mi hanno dotato di disprezzo per i giudizi maligni del volgo " [1]. Fedro dice al suo patrono Eutico: " Se hai intenzione di leggere le mie opere, ne sarò contento; se no, avrò almeno il beneficio dell'applauso dei posteri " [2]. Sono incline a credere che un poeta moderno non si renderebbe colpevole di una villania del tipo di quella che si può osservare nella dedica di Virgilio ad Augusto, quando, dopo una grande quantità di stravaganti adulazioni, e dopo aver deificato l'imperatore secondo il costume del tempo, alla fine colloca il suo dio sullo stesso piano di se stesso: " Con un tuo grazioso cenno rendi prospera la mia impresa; e sentendo pietà, in-

---

[1] ...Nihil est ab omni
Parte beatum.
Abstulit clarum cita mors Achillem,
Longa Tithonum minuit senectus,
Et mihi forsan, tibi quod negarit,
Porriget hora.
Te greges centum, Siculaeque circum
Mugiunt vaccae: tibi tollit hinnitum
Apta quadrigis equa, te bis Afro
Murice tinctae
Vestiunt lanae: mihi parva rura, et
Spiritum Graiae tenuem Camoenae
Parca non mendax dedit et malignum
Spernere vulgus.
(Lib. II, Ode 16.)

[2] Quem si leges, laetabor; sin autem minus
Habebunt certe quo se oblectent posteri.
(Lib. III, Prol. 31.)

Il cardinale Wolsey[21] si difendeva per quel suo famoso tratto di insolenza, per aver detto: « Ego et rex meus » (« Io e il mio re »), osservando che questa frase era conforme all'idioma latino e che un romano nominava sempre se stesso prima della persona di cui o a cui si parlava. E appunto questo sembra un esempio della mancanza di buone maniere fra quel popolo. Gli antichi avevano stabilito, per

sieme con me, dei villani che ignorano l'arte dell'agricoltura, concedi la tua favorevole influenza a quest'opera "[3]. Se gli uomini a quell'epoca fossero stati abituati a stare attenti a tali finezze, uno scrittore così squisito come Virgilio avrebbe dato certamente un altro giro alla sua espressione. La corte di Augusto, per quanto civile, non aveva, a quanto sembra, perduto del tutto le maniere della repubblica ». (*N.d.C.*)]

[21] [Thomas Wolsey (1475-1530), cardinale inglese che fu ministro e consigliere di Enrico VIII.]

---

[3] Ignarosque viae mecum miseratus agrestes
Ingredere, et votis jam nunc assuesce vocari.
(*Georgicon*, lib. I, 41.)

Non si direbbe a un principe o ad un grand'uomo: « Quando io e voi eravamo in quel tale luogo vedemmo succedere la tal cosa »; ma piuttosto: « Quando voi eravate in quel tale luogo, io vi accompagnavo, ed è avvenuta quella tal cosa ».

Qui non voglio trascurare il ricordo di un tratto di cortesia che si osserva in Francia, e che mi sembra eccessivo e ridicolo. Non dovete dire: « Questo è un bellissimo cane, signora »; ma: « Signora, questo è un bellissimo cane ». I francesi pensano che sia sconveniente mettere vicini, in una stessa frase, i due termini « cane » e « signora », anche se nel senso della frase non si riferiscono in alcun modo l'uno all'altro.

Infine riconosco che questo modo di ragionare, fondandosi su singoli passi di autori antichi, può sembrare fallace, e che gli argomenti precedenti non possono avere molta forza se non per coloro che conoscono bene quegli autori e si rendono conto della verità dell'affermazione generale. Per esempio, quanto sarebbe assurdo l'affermare che Virgilio non si rendeva conto del senso dei termini che usava e non sapeva scegliere i suoi termini con proprietà! Perché nei versi seguenti, rivolgendosi pure ad Augusto, ha mancato da questo punto di vista, attribuendo agli indiani una qualità che, a quanto sembra, metteva in un certo modo in ridicolo il suo eroe:

...et te maxime Caesar,
Qui nunc extremis Asiae jam victor in oris
Imbellem avertis Romanis arcibus Indum.
(*Georgicon*, lib. II, 171.)

regola, che nel discorso si dovesse menzionare per prima la persona più importante, tanto che troviamo che l'origine di un litigio e di gelosia fra romani ed etolici è stato un poeta che, celebrando la vittoria ottenuta dalle loro armi congiunte sopra i macedoni, ha nominato gli etolici prima dei romani [22]. Così Livia ha irritato Tiberio ponendo, in una iscrizione, il proprio nome prima di quello di lui [23].

A questo mondo non ci sono beni puri e immisti. Nello stesso modo che la gentilezza moderna, che è per natura tanto ornamentale, cade spesso nell'affettazione e nella vanità, nella finzione e nell'insincerità, la semplicità antica, che è naturalmente così amabile e gradita, spesso degenera in villania e abuso, scurrilità e oscenità.

Se concediamo all'epoca moderna la superiorità nelle buone maniere, il concetto moderno di « galanteria », prodotto naturale delle corti e delle monarchie, si dovrà probabilmente ascrivere fra le cause di questo affinamento. Nessuno nega che l'invenzione sia moderna [24]: ma alcuni dei più caldi sostenitori degli antichi hanno affermato che essa è vana e ridicola e che costituisce un difetto, piuttosto che un merito, dell'età presente [25]. Sarà opportuno esaminare tale questione.

La natura ha stabilito in tutte le creature viventi un affetto fra i sessi che, anche negli animali più feroci e rapaci, non è limitato alla mera soddisfazione dell'appetito carnale, ma dà origine ad un'amicizia e ad una simpatia mutua che ne influenza tutto quanto il tenore di vita. E infatti anche in quelle specie in cui la natura limita l'indulgere a questo appetito ad una sola stagione e ad un solo obietto e forma una specie di matrimonio e associazione fra un singolo maschio e una singola femmina, vi è una vi-

[22] PLUTARCO, *Vita Flaminini*, cap. 9.

[23] TACITO, *Annales*, lib. III, cap. 64. [Questa frase, insieme al capoverso seguente, furono aggiunti nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

[24] Nel *Punitore di se stesso* di Terenzio, Clinia quando viene in città, invece di andare in cerca della sua amante, la manda a chiamare perché venga a casa sua.

[25] Lord Shaftesbury: vedine i *Moralists*.

sibile affezione e benevolenza, che ne sorpassa e ne addolcisce scambievolmente il desiderio sessuale dell'uno per l'altra[26]. E quanto maggiormente ciò deve trovarsi fra gli uomini dove la limitazione dell'appetito non è naturale, ma è derivata accidentalmente da qualche forte fascino dell'amore oppure nasce dalla riflessione sul dovere e la convenienza! Perciò nulla può derivare dall'affettazione meno della passione della galanteria. Essa è naturale al massimo grado. L'arte e l'educazione, nelle corti eleganti, non vi introducono alcun cambiamento diverso da quello che introducono in tutte le passioni degne di lode. Esse soltanto fanno sì che lo spirito vi propenda maggiormente; la raffinano e le danno quella grazia e quell'espressione che le è più conveniente.

Ma la galanteria è altrettanto « generosa » quanto è « naturale ». La correzione di quei grandi vizi che ci portano a commettere delle reali ingiurie agli altri è lo scopo della morale e l'oggetto dell'educazione più comune. Dove questo scopo non sia, in qualche misura, raggiunto non può sussistere alcuna società umana. Ma per rendere più facile e gradevole la conversazione e la comunicazione degli spiriti sono state inventate le buone maniere e la cosa è stata spinta un po' più in là. Tutte le volte che la natura ha dato allo spirito la propensione per qualche vizio o per qualche passione spiacevole agli altri, i modi raffinati hanno cercato di mutare il difetto nel suo opposto e di conservare, in tutta la condotta, l'apparenza di sentimenti differenti da quelli cui gli uomini inclinano naturalmente.

[26] [(Ed. C-P, t):

Tutti gli altri animai, che sono in terra,
O che vivon quieti e stanno in pace;
O se vengono a rissa, e si fan guerra,
A la femina il maschio non la face.
L'orsa con l'orso al bosco sicura erra,
La leonessa appresso il leon giace,
Col lupo vive la lupa sicura,
Né la giovenca ha del torel paura.

ARIOSTO, canto V. (*N.d.C.*)]

Così, poiché noi di solito siamo orgogliosi, egoisti ed inclini a ritenerci da più degli altri, un uomo educato impara a comportarsi con deferenza verso i suoi compagni e a dare la precedenza ad essi in tutte le comuni contingenze della società.

Nello stesso modo, tutte le volte che la situazione di una persona può naturalmente fare sorgere in lei un aspetto spiacevole è compito delle belle maniere di prevenirla manifestando ad arte dei sentimenti direttamente contrari a quelli di cui quella persona è incline ad essere sospettata. Così i vecchi conoscono le loro debolezze e naturalmente temono il disprezzo della gioventù: perciò i giovani ben educati raddoppiano i segni di rispetto e di deferenza verso i loro maggiori. Gli stranieri e i forestieri sono senza protezione: perciò, in tutti i paesi civili, ricevono le maggiori cortesie ed hanno diritto al primo posto in ogni compagnia. Un uomo è signore nella sua famiglia e i suoi ospiti sono in qualche modo sottoposti alla sua autorità: perciò egli è sempre la persona meno importante della compagnia, attento ai bisogni di ciascuno e si prende ogni cura di far piacere agli altri e perché ciò non riveli un'affettazione troppo visibile e non faccia troppa soggezione ai suoi ospiti [27].

La galanteria non è che un esempio della stessa attenzione generosa. Siccome la natura ha dato all'uomo la superiorità sulla donna, dotandolo di maggiore forza sia di animo che di corpo, egli ha il dovere di addolcire questa superiorità quanto è possibile con la generosità del suo comportamento e con una studiata deferenza e compiacenza per tutte le inclinazioni e le passioni di lei. Le nazioni barbariche danno il massimo sviluppo a questa superiorità riducendo le loro donne nella più abbietta schiavitù, rinchiu-

[27] La frequente menzione, che si trova presso gli autori antichi del cattivo costume del capo della famiglia di mangiare pane migliore o di bere a tavola vino migliore di quello che desse ai suoi ospiti, è ben mediocre segno della civiltà di quei tempi. V. GIOVENALE, *Satyrae*, 5; PLINIO, lib. XIV, cap. 13. V. anche PLINIO, *Epist.*, LUC., *De mercede conductis*, *Saturnalia*, ecc. Oggi non c'è alcuna parte d'Europa tanto incivile da ammettere un simile costume.

dendole, battendole, vendendole, uccidendole. Ma in un popolo civile il sesso mascolino rivela la sua superiorità in un modo più generoso per quanto non meno evidente: con le buone maniere, con il rispetto, con la compiacenza, e, in una parola, con la galanteria. In una buona compagnia non avete bisogno di chiedere dov'è l'anfitrione della festa: l'uomo che siede all'ultimo posto, e che è sempre preoccupato di aiutare ognuno, è certamente quello che cercate. Dobbiamo condannare tutti questi esempi di cortesia come fatui e affettati, oppure ammettere insieme a tutto questo anche la galanteria. Gli antichi moscoviti sposavano le loro mogli con la frusta anziché con l'anello. Lo stesso popolo anche in casa propria prende sempre la precedenza sui forestieri, e persino sugli ambasciatori stranieri [28]. Questi due esempi della loro generosità e cortesia sono in gran parte della stessa stoffa.

La galanteria non è meno compatibile con la « saggezza » e la « prudenza » che con la « naturalezza » e la « generosità »; e quando è opportunamente regolata contribuisce più di ogni altra invenzione all'intrattenimento e al miglioramento della gioventù d'ambo i sessi [29]. Fra gli animali di ogni specie la natura ha fondato sull'amore dei sessi le sue gioie più dolci e migliori. Ma la soddisfazione dell'appetito carnale non basta da sola al piacere dello spirito; ed anche fra i bruti troviamo che il giocare o il farsi complimenti, e altre espressioni di tenerezza, costituiscono la massima parte del loro piacere. Negli esseri razionali dobbiamo certamente dare allo spirito una parte importante. Se spogliassimo i nostri divertimenti di tutti gli ornamenti dati dalla ragione, dai discorsi, dalla simpatia, dall'amicizia e dalla gaiezza, ciò che ne rimane sarebbe poco degno di approvazione, secondo il giudizio degli uomini veramente eleganti ed esperti dei piaceri.

Quale migliore scuola di costume della compagnia di

[28] Vedi la *Relation of Three Embassies* del Conte di Carlisle.

[29] [(Ed. C-P, t) « Si può osservare in tutti i vegetali che il fiore e il seme sono sempre uniti insieme; e nello stesso modo ». (*N.d.C.*)]

donne virtuose, in cui la preoccupazione costante di piacersi reciprocamente deve insensibilmente incivilire lo spirito e l'esempio della dolcezza e della modestia femminile deve comunicarsi ai suoi ammiratori e la delicatezza di quel sesso mette ognuno in guardia dal recarle offesa con qualche violazione alla decenza? [30]

Fra gli antichi il carattere del bel sesso veniva considerato come assolutamente casalingo, né le donne venivano tenute come parte del mondo elegante o della buona società. Questa è, forse, la vera ragione del fatto che gli antichi non ci hanno lasciato alcun'opera umoristica eccellente (a meno che se ne voglia eccettuare il *Convito* di Senofonte e i *Dialoghi* di Luciano), mentre invece molte delle loro composizioni serie sono assolutamente impareggiabili. Orazio condanna i rozzi scherzi e le freddure di Plauto: ma, anche se egli è lo scrittore più semplice, piacevole e giudizioso del mondo, si può forse dire che il suo stesso talento per l'umorismo sia dei più autorevoli e raffinati? Perciò si deve considerare questo come un notevole progresso che le arti belle devono alla galanteria ed alle corti in cui questa primamente nacque [31].

[30] [(Ed. C-O, t) « Devo confessare che la mia scelta personale mi conduce piuttosto a preferire la compagnia di pochi compagni eletti con i quali posso, in calma e in pace, gioire dei piaceri della ragione e sperimentare la giustezza di ogni riflessione, sia triste che gaia, che mi nasca nella mente. Ma, siccome una tale dilettosa compagnia non è cosa di ogni giorno, devo dire che le compagnie promiscue senza il gentil sesso sono il più insipido passatempo del mondo e sono prive di gaiezza e civiltà, così come di sensatezza e ragionamento. Nulla può trattenerle dall'eccessiva noia se non il bere molto, un rimedio peggiore del male ». (*N.d.C.*)]

[31] [(Ed. C-P, t) « Il puntiglio d' " onore ", o duello, è un'invenzione moderna al pari della galanteria, e da alcuni viene stimato altrettanto utile per il raffinamento dei costumi. Ma io sono ben lungi dal poter determinare quanto esso abbia contribuito a quell'effetto. La conversazione anche fra i più villani non è mai di tale villania da dare occasione a duelli, anche stando alle leggi più raffinate di questo onore immaginario: quanto poi alle altre piccole sconvenienze che sono le più offensive perché le più frequenti, esse non possono mai venir gua-

Ma, ritornando da questa digressione, affermerò come quarta osservazione su questo argomento dell'origine e del progresso delle arti e delle scienze che *quando le arti e le scienze in uno Stato raggiungono la perfezione, da quel momento naturalmente, o meglio necessariamente, decadono e non rinascono che raramente o mai più in quella nazione nella quale dapprima erano fiorite.*

Bisogna confessare che questa massima, sebbene sia conforme all'esperienza, può, a prima vista, sembrare contraria alla ragione. Se il genio naturale dell'umanità è uguale in tutte le epoche, e in quasi tutti i paesi (come sembra sia vero), questo genio bisogna svilupparlo e coltivarlo, sì che in ogni arte si venga in possesso di modelli che possano regolare il gusto e fissare gli oggetti dell'imitazione. I modelli che ci hanno lasciato gli antichi diedero origine a tutte le arti, circa duecento anni fa, e ne hanno potentemente aiutato il progresso in ogni paese d'Europa. Ma perché non

rite dalla pratica del duello. Ma queste idee non soltanto sono " inutili ": sono anche " perniciose ". Separando l'uomo d'onore dall'uomo virtuoso i più grandi dissoluti sono riusciti in qualche modo a sopravvalutarsi e sono stati in grado di mantenersi nella rispettabilità sebbene colpevoli dei vizi più vergognosi e più dannosi. Sono dissoluti, dissipatori e non pagano mai un soldo dei loro debiti: ma sono uomini di onore e perciò devono essere ammessi come gentiluomini in tutte le compagnie.

Vi sono alcuni aspetti dell'onore moderno che sono gli aspetti più essenziali della moralità, come la fedeltà, il mantenere le promesse, e il dire la verità. Sono i punti d'onore che ha in mente Addison quando fa dire a Giuba:

> Il sacro legame dell'onore, la legge dei re,
> che distingue la perfezione dell'animo nobile,
> che aiuta e fortifica la virtù quando si imbatte in essa
> e ne imita l'azione quando non c'è:
> non bisognerebbe mai prendersene giuoco.

Questi versi sono bellissimi: ma temo che l'Addison si sia qui reso colpevole di quella improprietà di sentimento che egli, in altre occasioni, ha così giustamente rimproverato ai poeti. Gli antichi certamente non avrebbero mai avuta una nozione di " onore " distinta da quella di " virtù " ». (*N.d.C.*)]

hanno avuto lo stesso effetto durante il regno di Traiano e dei suoi successori, quando erano molto più completi ed erano ancora studiati e ammirati da tutto il mondo? Al tempo dell'imperatore Giustiniano il Poeta per eccellenza era per i greci Omero e per i romani Virgilio. Questa ammirazione per tali geni divini continua ancora, sebbene non si sia mai presentato, per molti secoli, alcun poeta che potesse giustamente pretendere di averli imitati.

Il genio di un uomo è sempre, al principio della vita, sconosciuto sia a se stesso che agli altri; ed è solo dopo molti esperimenti, accompagnati da successo, che egli osa pensarsi pari a quelle imprese nelle quali coloro che vi hanno avuto successo si sono procacciata l'ammirazione del genere umano. Se la sua nazione è già in possesso di molti modelli di eloquenza, egli naturalmente confronta con questi i suoi esercizi giovanili, e se si accorge della grande sproporzione si scoraggia da qualsiasi altro tentativo e non cerca più di rivaleggiare con quegli autori che egli tanto ammira. Una nobile emulazione è la fonte di ogni eccellenza: l'ammirazione e la modestia estinguono naturalmente questa emulazione. E nessuno va tanto soggetto ad eccessi di ammirazione e di modestia quanto un autentico grande genio.

Accanto all'emulazione il più grande incoraggiamento delle arti nobili è costituito dalla stima e dalla gloria. Uno scrittore viene animato da una nuova forza quando ode l'applauso del mondo per le sue prime produzioni, e, risvegliato da un tale motivo, spesso raggiunge un vertice di perfezione che è altrettanto sorprendente per lui quanto per i suoi lettori. Ma quando i posti d'onore sono tutti occupati, i suoi primi tentativi sono accolti soltanto con freddezza dal pubblico che li confronta a produzioni che sono in se stesse molto eccellenti ed inoltre godono già del vantaggio di una solida reputazione. Se Molière e Corneille dovessero portare adesso sulla scena quelle loro prime produzioni che furono allora tanto bene accolte, i giovani poeti si scoraggerebbero vedendo l'indifferenza e il disprezzo del pubblico. Soltanto l'ignoranza dell'epoca ha potuto ammettere il *Prince of Tyre*, ma è ad esso che dobbiamo *The Moor*: se *Every Man in*

His Humour fosse stato respinto non avremmo mai veduto il *Volpone* [32].

Forse non è un vantaggio per una nazione l'importare le arti da vicini che hanno raggiunto un grado troppo alto di perfezione: ciò estingue l'emulazione e gela l'ardore della gioventù generosa. I tanti modelli di pittura italiana portati in Inghilterra invece di risvegliare i nostri artisti, sono la causa del loro poco progresso in quella nobile arte. Lo stesso, forse, accadde a Roma quando ricevette le arti dalla Grecia. Quella moltitudine di belle produzioni in francese, che si diffuse in tutta la Germania e in tutta l'Europa settentrionale, impedì a queste nazioni di coltivare la loro lingua e per questi eleganti diletti le fanno dipendere dai loro vicini.

È vero che in ogni genere di letteratura gli antichi ci hanno lasciato dei modelli che sono degni della più alta ammirazione. Ma, a parte il fatto che sono scritti in lingue note soltanto ai dotti; a parte questo fatto, dico, il confronto fra gli ingegni moderni e quelli che vissero in un'epoca tanto lontana non è così completo e intero. Se Waller fosse nato in Roma durante il regno di Tiberio le sue prime produzioni sarebbero state disprezzate in confronto delle odi più finite di Orazio. Ma in quest'isola la superiorità del poeta romano non ha per nulla diminuito la fama dell'inglese. Ci stimiamo abbastanza fortunati se il nostro clima e il nostro linguaggio hanno potuto produrre una copia anche sbiadita di un originale così eccellente.

In conclusione, le arti e le scienze, come alcune piante, abbisognano di un suolo fresco; e per quanto la terra possa essere ricca e per quanto la si rafforzi con l'arte e le cure, una volta esaurita, non produrrà mai una cosa che sia perfetta o finita nel suo genere.

[32] [*Pericles Prince of Tyre* e *Othello the Moor of Venice* sono due drammi di Shakespeare; *Every Man in His Humour* (1598) e *Volpone* (1606) sono due commedie di Ben Jonson (1573-1637).]

SAGGIO QUINDICESIMO

L'EPICUREO [1]

È una grande mortificazione per la vanità degli uomini che la loro più perfezionata attività artistica e artigianale non può mai rivaleggiare né per bellezza né per valore con i più volgari prodotti della natura. L'arte è solo un aiutante utilizzato per apportare pochi ritocchi alle opere che gli arrivano dalle mani del maestro. Può soffermarsi sui drappeggi, ma non le è permesso di ritoccare il motivo principale. L'arte può fare gli abiti, ma è la natura a produrre l'uomo.

Anche per quanto riguarda quei prodotti abitualmente chiamati opere d'arte, ci rendiamo presto conto che i più sublimi debbono qualcosa della loro bellezza principale alla forza e al felice influsso della natura. Tutto ciò che c'è di ammirevole nelle opere dei poeti lo dobbiamo al loro innato entusiasmo [2]. Il più grande genio, quando la natura non lo ispira (infatti essa è incostante), abbandona la lira,

[1] O *L'uomo dedito all'eleganza e al piacere.* Lo scopo di questo saggio e dei tre successivi non è tanto quello di esporre dettagliatamente le opinioni di alcune sètte filosofiche antiche, quanto piuttosto di presentare le convinzioni di sètte che sorgono spontaneamente nel mondo e concepiscono differenti idee della vita e della felicità degli uomini. A ciascuna di esse ho assegnato il nome della setta filosofica con cui ha una affinità maggiore.

[2] [Nelle edizioni C-D si leggeva invece « all'*oestrum* o *verve* »; mentre nelle edizioni K-P si leggeva « all'*oestrum* o innato entusiasmo ».]

e dispera di poter raggiungere con le sole regole dell'arte quella divina armonia che deve sgorgare solo dall'ispirazione della natura. Quanto sono mediocri quei canti ai quali è mancato quel felice flusso della fantasia che rifornisce l'arte di tutti i materiali necessari per abbellirli e perfezionarli!

Ma tra tutti gli sterili tentativi dell'arte, nessuno è tanto ridicolo quanto quello in cui si sono impegnati gli austeri filosofi cercando di produrre una *felicità artificiale* e di renderci soddisfatti ricorrendo alle regole della ragione e alla riflessione. Perché nessuno di costoro reclamò la ricompensa che Serse promise a chi avesse inventato un nuovo piacere? Ma forse essi hanno inventato tanti piaceri per loro uso personale, così da disprezzare la ricchezza e da non sentire alcuna mancanza di quei godimenti che avrebbero potuto procurarsi con la ricompensa di quel sovrano. In realtà son più incline a ritenere che essi non volevano fornire alla corte persiana un nuovo piacere presentandole un oggetto di ridicolo così nuovo e insolito. Le loro riflessioni, se limitate alla teoria ed esposte con gravità nelle scuole della Grecia, potevano suscitare ammirazione nei loro ignoranti allievi, mentre il tentativo di mettere in pratica questi princìpi avrebbe presto rivelato la loro assurdità.

Se pretendete di rendermi felice con la ragione e le regole dell'arte allora con queste dovete crearmi di nuovo, in quanto la mia felicità dipende dalla mia struttura e dalla mia conformazione originarie. Ma temo che non disponiate del potere per fare ciò e neanche della capacità; non riesco inoltre a pensare che la saggezza della natura sia inferiore alla vostra. Lasciamole dunque guidare la macchina che ha così saggiamente progettato: potrei solo danneggiarla con le mie manomissioni.

Qual è lo scopo per cui dovrei cercare di regolare, perfezionare o rafforzare uno qualsiasi dei princìpi o delle forze che la natura ha radicato in me? È questa la strada per giungere alla felicità? Ma la felicità comporta tranquillità, appagamento, riposo e piacere, e di certo non concentrazione, preoccupazioni e fatiche. La salute del mio corpo consiste

nella facilità con cui si compiono tutte le sue operazioni. Lo stomaco digerisce gli alimenti; il cuore fa circolare il sangue; il cervello separa e purifica gli spiriti: e tutto ciò senza che io me ne occupi affatto. Se con la mia volontà, da sola, potessi fermare il sangue mentre esso scorre impetuosamente nei suoi canali, allora certo potrei sperare di mutare il corso dei miei sentimenti e delle mie passioni. Solo inutilmente affaticherò le mie facoltà sforzandomi di trarre piacere da un oggetto che la natura ha escluso possa procurare diletto ai miei organi. Con i miei vani sforzi potrò procurarmi del dolore, ma non otterrò mai nessun piacere.

Abbandoniamo quindi tutte quelle vane pretese di renderci felici agendo su noi stessi, di provare gioia esclusivamente per i nostri pensieri, di essere soddisfatti per la sola consapevolezza che si sta facendo il bene e di disprezzare ogni aiuto e soddisfazione che può venire dagli oggetti esterni. Questa è la voce dell'ORGOGLIO, non già quella della NATURA; ed essa sarebbe accettabile se questo orgoglio potesse sorreggersi da solo e trasmettere un piacere *interiore* effettivo anche se triste e severo. Questo impotente orgoglio, invece, non può fare altro che regolare ciò che è *esteriore* e attraverso infiniti dolori e attenzioni innalzare il linguaggio e il portamento ad una filosofica dignità per ingannare il volgo ignorante. Il cuore intanto è privo di qualsiasi gioia e la mente, non sorretta dagli oggetti che le sono propri, cade nella tristezza e nello scoraggiamento più profondi. Misero, eppur presuntuoso mortale! La mente felice in se stessa? Ma quali sono le risorse di cui dispone per riempire un vuoto tanto immenso, e per occupare il posto di tutti i sensi e di tutte le facoltà corporee? La testa potrà continuare ad esistere senza le altre membra? In una tale situazione,

> Che sciocca figura dovrà fare?
> Non farà altro che *dormire* e *soffrire*.

La mente, una volta priva di occupazioni e gioie esterne, dovrà sprofondare in questo triste letargo.

Perciò non trattenetemi più a lungo con questa insopportabile costrizione; non rinchiudetemi in me stesso, ma indicatemi quegli oggetti e quei piaceri che forniscono la maggiore soddisfazione. Ma perché dovrei affidarmi a voi, saggi orgogliosi e ignoranti, affinché mi mostriate la strada della felicità? Consulterò piuttosto le mie passioni e le mie inclinazioni: in esse e non già nei vostri frivoli discorsi dovrò riconoscere i dettami della natura.

Ma vedo che avanza verso di me, favorevole ai miei desideri, il divino, l'amabile PIACERE [3], supremo amore degli DEI e degli uomini. Al suo avvicinarsi il mio cuore batte con mite calore, e ogni senso e ogni facoltà si disciolgono in gioia, mentre il piacere riversa intorno a me tutti gli abbellimenti della primavera e tutti i tesori dell'autunno. La melodia della sua voce delizia i miei orecchi con la musica più dolce, quando mi invita a cogliere quei frutti deliziosi che mi offre con un sorriso che diffonde splendore in cielo e in terra. I gioviali CUPIDI che lo circondano, o mi fanno vento con le loro ali odorose, o riversano sul mio capo i profumi più fraganti, o mi offrono il loro spumeggiante nettare in calici d'oro. Oh! che io possa distendere per sempre le mie membra su questo letto di rose e sentire così gli attimi deliziosi scorrere con passi lievi e ondulati. Ma, o destino crudele! dove correte così veloci? Perché i miei ardenti desideri e quel carico di piaceri che vi appesantiscono, affrettano piuttosto che ritardare i vostri implacabili passi? Lasciatemi godere questo dolce riposo dopo tante fatiche alla ricerca della felicità. Lasciatemi saziare con queste dolcezze dopo le pene di un'astinenza tanto lunga e così assurda.

Ma non servirà a nulla. Le rose hanno perso il loro colore, i frutti la loro fragranza, e quel vino delizioso, i cui fumi così a lungo inebriarono con tanta dolcezza tutti i miei sensi, ora vanamente sollecita il sazio palato. Il *Piacere* sorride del mio languore, e invita sua sorella, la *Virtù*, a venirgli in aiuto. La gaia, l'allegra *Virtù* risponde al ri-

[3] La *Dia Voluptas* di Lucrezio.

chiamo e conduce con sé tutta la schiera dei miei festosi amici. Benvenuti, tre volte benvenuti, miei sempre cari compagni, a questo ombroso pergolato e a questo festoso banchetto. Il vostro arrivo ha ridato alle rose il loro colore e ai frutti la loro fragranza. I vapori di questo brioso nettare ora assediano di nuovo il mio cuore, mentre voi partecipate alle mie gioie e rivelate nei vostri sguardi lieti il piacere che ricavate dalla mia felicità e dalla mia soddisfazione. Un analogo piacere ricavo anche io dalle vostre gioie e, incoraggiato dalla vostra allegra presenza, riaprirò la festa di cui i miei sensi si erano, per l'eccessivo godimento, quasi saziati; mentre la mente non andava al passo con il corpo e non arrecava alcun ristoro al suo sovraccarico compagno.

La vera saggezza si trova nei vostri lieti discorsi più che nei ragionamenti formali delle scuole. La vera virtù si rivela nelle vostre amichevoli tenerezze, più che nei vacui discorsi degli statisti e dei cosiddetti patrioti. Dimentichi del passato, sicuri del futuro, godiamo il presente e per tutto il tempo della nostra esistenza fermiamoci su qualche bene che sia al di là del potere del fato o della fortuna. Il domani porterà con sé i suoi piaceri, e nel caso in cui i nostri ardenti desideri saranno delusi potremo almeno godere il piacere di ripensare ai piaceri di oggi.

Non temete, amici, che la barbara dissonanza di Bacco e di chi gozzoviglia con lui, possa introdursi in questa festa e confonderci con i suoi turbolenti e rumorosi piaceri. Le allegre Muse ci proteggono, e con la loro incantevole sinfonia, capace di raddolcire i lupi e le tigri del deserto selvaggio, ispirano una dolce gioia in ogni petto. Pace, armonia e concordia regnano in questo asilo, il silenzio è infranto solo dalla musica dei nostri canti o dai festosi accenti delle nostre amichevoli voci.

Ma ascoltate, il favorito delle Muse, il gentile Damone, sfiora la lira e mentre accompagna le sue note armoniose con i suoi canti ancora più armoniosi ci trasmette la medesima felice sregolatezza della fantasia da cui anche lui è trasportato. « Voi giovani felici — canta — favoriti dal

cielo[4], mentre la gaia primavera versa su di voi tutti i suoi onori in fiore, non permettete che la *gloria* vi seduca con i suoi ingannevoli splendori e vi faccia trascorrere tra pericoli e rischi questa deliziosa stagione, questa primizia della vita. La saggezza vi indica la strada del piacere, anche la natura vi invita a seguirla in questo sentiero gradevole e fiorito. Vi mostrerete sordi ai loro comandi? Indurirete il vostro cuore alle loro dolci tentazioni? Oh, illusi mortali! perdere la vostra giovinezza in questo modo, in questo modo gettar via un così inestimabile dono, baloccarvi con beni così fuggevoli! Considerate la ricompensa che vi spetta. Guardate quella gloria che seduce tanto i vostri cuori superbi, e che vi alletta con le vostre stesse lodi. Essa è una eco, un sogno, anzi l'ombra di un sogno, che si dissolve a un qualsiasi colpo di vento e viene distrutta da un qualunque soffio contrario della moltitudine ignorante e incapace di giudicare. Non temete nemmeno che la morte possa sottrarvela? Ma su guardate! già mentre siete ancora in vita, la calunnia ve ne priva, l'ignoranza la dimentica, la natura non se ne rallegra; solo la fantasia, rinunciando ad ogni piacere, riceve una illusoria ricompensa, vuota ed instabile quanto lo è lei stessa ».

Così le ore passano senza che noi ce ne accorgiamo e si conducono dietro nel loro capriccioso corteo tutti i piaceri dei sensi e tutte le gioie dell'armonia e dell'amicizia. La sorridente *innocenza* chiude la processione e, mentre si presenta ai nostri occhi incantati, rende più bella tutta la scena e fa sì che la vista di questi ricordi, una volta che sono già passati, ci attragga con la stessa intensità di quando ancora avanzavano ridendo verso di noi.

Ma il sole è disceso dietro l'orizzonte e le tenebre, stendendosi silenziosamente e di nascosto su di noi, hanno sepolto la natura in un'ombra universale. « Rallegratevi, amici

[4] Si tratta di una imitazione del canto della Sirena in Tasso:

> O Giovinetti, mentre Aprile e Maggio
> V'ammantan di fiorite e verdi spoglie, ecc.
>
> *Gerusalemme Liberata*, canto 14.

miei, continuate il vostro banchetto, o lasciatelo per un dolce riposo. Sebbene io sia assente la vostra gioia o la vostra tranquillità saranno pur sempre anche mie ». « Ma dove vai? Quali nuovi piaceri pretendi dalla nostra compagnia? Esiste qualcosa di gradevole senza i tuoi amici? E può piacerti qualcosa a cui noi non prendiamo parte? ». « Sì, o amici; la gioia che ora cerco non permette che voi vi partecipiate. Solo in questo caso desidero che voi siate assenti, e solo in questo caso posso trovare un compenso adeguato alla perdita della vostra compagnia ».

Ma non mi sono molto inoltrato nelle ombre del folto bosco che mi circonda di una duplice tenebra, prima di scorgere appena nell'oscurità la dolce Celia, padrona dei miei desideri, che vaga impaziente tra gli alberi e, in anticipo sull'ora fissata, silenziosamente mi rimprovera per i miei lenti passi. Ma la gioia che essa prova per il mio arrivo è il mio migliore avvocato, e dissipando qualsiasi ansietà e irritazione, non lascia altro che una gioia e un rapimento reciproci. Con quali parole, mia bella, esprimerò la mia tenerezza, o descriverò le emozioni che infiammano il mio cuore rapito? Le parole sono troppo deboli per descrivere il mio amore; e se, ahimé, non provi entro di te lo stesso fuoco, vanamente mi sforzerò di suggerirtene una immagine adeguata. Ma ogni tua parola e ogni tuo movimento bastano a far scomparire questo dubbio, e mentre esprimono la tua passione infiammano anche la mia. Quanto sono gradevoli questo silenzio, questa solitudine, questa oscurità! Nessun oggetto distrae l'anima estasiata. Il pensiero, i sensi, pieni solo della nostra felicità, si impadroniscono della mente e le trasmettono un piacere che gli illusi mortali vanamente cercano in tutti gli altri godimenti.

Ma perché [5] il tuo petto palpita per tanti sospiri, mentre le lacrime bagnano le tue guance ardenti? Perché il tuo cuore è turbato da ansie tanto inutili? Perché mi chiedi così spesso quanto durerà ancora il mio amore? Ahimè mia Celia, posso rispondere a questa domanda? Posso sapere

[5] [(Ed. C, t) « dopo le nostre gioie tumultuose ».]

quanto durerà ancora la mia vita? Ma forse anche questo disturba il tuo tenero cuore; ed è proprio l'immagine della nostra fragile natura mortale che ti è sempre presente e che getta un'ombra sulle tue ore più felici ed avvelena anche le gioie che l'amore ti ispira. Considera piuttosto che se la vita è caduca, se la giovinezza è passeggera, proprio perciò dovremo spendere nel modo migliore l'attimo presente e non perdere neanche un momento di una esistenza così fugace. Ancora un attimo e queste cose non saranno più: sarà come se non fossimo mai stati. Di noi non resterà, sulla terra, nemmeno un ricordo e neanche le mitiche ombre sotterranee ci forniranno una dimora. Le nostre inutili ansie, i nostri vani progetti, le nostre incerte riflessioni si dissolveranno e si perderanno tutte. I nostri attuali dubbi sulla causa originaria di tutte le cose non potranno mai, ahimé, essere risolti. Solo di questo possiamo essere certi, che se vi è una mente che governa e presiede dovrà essere lieta di vederci realizzare gli scopi della nostra esistenza e godere quel piacere per il quale siamo stati creati. Bastino queste considerazioni a tranquillizzare le tue ansie; ma che esse non rendano le tue gioie troppo serie, facendoti indugiare continuamente a riflettervi. Basta essersi accostati una volta a questa filosofia per dare un'illimitata libertà all'amore e all'allegria e per rimuovere tutti gli scrupoli di una vana superstizione. Ma, o mia bella, mentre la giovinezza e la passione incitano i nostri ardenti desideri dobbiamo trovare degli argomenti più gai da alternare a queste amorose carezze.

SAGGIO SEDICESIMO

LO STOICO[1]

C'è questa differenza ovvia e sostanziale tra il comportamento della natura nei confronti dell'uomo e quello verso gli altri animali; avendo dotato il primo di uno spirito sublime e celestiale ed avendogli concesso un'affinità con gli esseri superiori non permette che facoltà tanto elevate restino inoperose o oziose, ma lo costringe, per soddisfare i suoi bisogni, ad impiegare in ogni caso il meglio della sua *arte* e della sua *iniziativa.* I bruti vedono soddisfatti dalla natura molti dei loro bisogni; infatti, è questa benevola madre di tutte le cose che li veste e li arma, e laddove in qualche occasione è necessaria la loro *iniziativa* è ancora la natura che, radicando in essi degli istinti, fornisce loro l'*arte* e li guida con i suoi infallibili precetti verso il loro bene. Invece l'uomo, esposto nudo e bisognoso di tutto alla durezza degli elementi, si solleva lentamente da questa condizione di debolezza grazie alle cure e alle attenzioni dei suoi genitori; e una volta che ha realizzato il suo sviluppo e la sua massima perfezione non ha raggiunto altro che la capacità di sopravvivere con il suo proprio impegno e con la sua responsabilità. Tutto si acquista con la destrezza e il lavoro, e anche dove è la natura a fornire i materiali, questi sono ancora grezzi e incompleti, fino al momento in cui l'operosità sempre attiva e intelligente modifica la loro

[1] O *L'uomo di azione e virtuoso.*

condizione bruta e li rende adatti all'uso e alle necessità degli uomini.

O uomo, riconosci dunque la benevolenza della natura poiché essa ti ha dato quell'intelligenza che provvede a tutti i tuoi bisogni; ma evita che la giustizia, camuffata da gratitudine, ti persuada ad accontentarti dei suoi doni. Preferiresti tornare a cibarti di erbe crude, al cielo aperto quale tetto e alle pietre e alle clavi quali difese contro i rapaci animali del deserto? Allora ritorna alle selvagge consuetudini, alla timorosa superstizione, alla brutale ignoranza e abbassati al livello di quegli animali di cui ammiri le condizioni e che vorresti tanto scioccamente imitare.

La dolce madre natura, avendoti dato arte ed intelligenza, ha poi riempito tutto il mondo di materiali a cui si potesse applicare il tuo talento. Ascolta la sua voce che ti parla con tanta semplicità e ti dice che dovresti fare anche di te stesso oggetto della tua operosità e che solo con l'arte e l'applicazione potrai raggiungere quelle capacità che ti eleveranno alla condizione che ti è propria nell'universo. Guarda questo artigiano che trasforma una pietra rozza e informe in un nobile metallo, e modellando questo metallo con le sue mani delicate crea, come per magia, tutte le armi di cui ha bisogno per la sua difesa e tutti gli utensili che gli servono per la sua comodità. Egli non possiede queste capacità per natura; sono l'uso e la pratica ad avergliele insegnate e se vorrai emularlo nei suoi successi dovrai ripercorrere il suo laborioso cammino.

Ma mentre tu aspiri *ambiziosamente* a perfezionare i tuoi poteri e le tue facoltà fisiche, vorresti forse trascurare *da vile* la tua mente e per un'assurda indolenza lasciarla rozza e incolta così come è uscita dalle mani della natura? Che ogni essere razionale rifugga da una assurdità e da una negligenza del genere. Se la natura è stata frugale nei doni e nelle doti che ha elargito, ci sarà ancora più bisogno di arte per supplire alle sue mancanze; se invece è stata generosa e liberale, sappi che ella si aspetta iniziativa e impegno da parte nostra e che si vendica in proporzione alla nostra ingratitudine e negligenza. L'ingegno più ricco, così come

il suolo più fertile, se resta incolto farà crescere rigogliose solo le erbacce, ed in luogo di vigne e uliveti per il piacere e le necessità degli uomini produrrà solo, per il suo indolente proprietario, il più abbondante raccolto di veleni.

Il fine massimo di ogni attività umana è il raggiungimento della felicità. Per questo fine furono inventate le arti, coltivate le scienze, decretate le leggi, modellate le società dalla più profonda saggezza di patrioti e legislatori. Nemmeno il solitario selvaggio che resta esposto all'inclemenza degli elementi e alla furia delle belve feroci, dimentica per un solo momento questo supremo scopo del suo essere. Per quanto ignori ogni arte della vita, pur tuttavia tende al fine di tutte queste arti e avidamente ricerca la felicità nell'oscurità da cui è circondato. Ma come il più barbaro selvaggio è inferiore al cittadino civilizzato che, sotto la protezione della legge, gode di tutti i vantaggi che l'operosità umana ha inventato; così questo stesso cittadino è inferiore all'uomo virtuoso e al vero filosofo che controlla i suoi appetiti, domina le sue passioni ed ha appreso dalla ragione a dare un giusto valore ad ogni desiderio ed ad ogni godimento. Infatti, per raggiungere qualsiasi altra meta non sono forse necessarie dell'arte e un tirocinio? E non esisterà allora nessun'arte della vita, nessuna regola, nessun precetto che potrà guidarci nel caso di questa nostra fondamentale preoccupazione? C'è forse un piacere particolare che possa essere ottenuto senza una qualche abilità? E il piacere nel suo complesso potrà allora essere regolato dalla cieca guida dell'appetito e dell'istinto senza l'intervento di nessuna riflessione o intelligenza? Se così fosse, nessun errore potrebbe mai essere compiuto in queste faccende, ma ogni uomo, per quanto dissoluto e negligente, avanzerebbe verso il raggiungimento della felicità con moto infallibile, analogo a quello seguito dai corpi celesti quando, guidati dalla mano dell'Onnipotente, ruotano lungo i piani celesti. Se invece gli errori vengono spesso, inevitabilmente commessi, allora registriamoli, esaminiamo le loro cause, soppesiamo la loro importanza, cerchiamo dei rimedi. Solo quando avremo così stabilito tutte le regole che riguardano tali errori saremo

dei *filosofi*; quando avremo messo in pratica queste regole saremo dei *saggi*.

Coloro che eccellono in tutte le particolari arti della vita sono simili ad artigiani subalterni, utilizzati per creare le molte molle e ruote di una macchina. Ma solo *lui* è l'artigiano capo, che raccoglie insieme tutte le diverse parti, le muove secondo una giusta armonia e proporzione e fa sì che esse contribuiscano ad un ordine che produce una vera felicità.

Mentre tu hai di mira un oggetto tanto attraente ti sembreranno forse gravosi e insopportabili quella fatica e quell'attenzione necessari per realizzare questo fine? Sappi allora che questa stessa fatica è l'ingrediente principale della felicità a cui tu aspiri e che qualsiasi godimento diventa presto insipido e disgustoso, quando non viene acquisito con fatica e impegno. Guarda come i coraggiosi cacciatori si alzano dai loro morbidi giacigli, scacciano il torpore che ancora grava sulle loro pesanti palpebre, e prima che l'*Aurora* abbia ricoperto il cielo con il suo manto fiammeggiante si affrettano verso la foresta. Essi non badano a quegli animali di ogni razza che, nelle loro stesse case e nelle pianure circostanti, forniscono con la loro carne il cibo più prelibato e si offrono al colpo fatale. L'uomo laborioso disprezza un bersaglio così facile; cerca una preda che si nasconda, o sfugga alla sua caccia, o si difenda dalla sua violenza. Una volta che ha esercitato nella caccia tutte le passioni della mente e tutte le membra del corpo, allora scopre le delizie del riposo e con gioia ne raffronta i piaceri con quelli che accompagnano le avvincenti fatiche.

L'impegno vigoroso non renderà forse piacevole anche l'inseguimento di una preda del tutto inutile che frequentemente sfugga alle nostre fatiche? E un analogo impegno non potrà rendere una occupazione gradita anche il coltivare la nostra mente, il moderare le nostre passioni, l'illuminare la nostra ragione se ogni giorno diverremo consapevoli dei nostri progressi e scorgeremo il nostro carattere e il nostro aspetto interiore resi sempre più splendenti per nuove attrattive? Cominciate a curarvi di questa indolente pigrizia; il

compito non è difficile, non c'è bisogno di altro che di gustare le dolcezze di un onesto lavoro. Passate poi ad imparare qual è il giusto valore di ogni occupazione. Non è necessaria una lunga applicazione; basta confrontare anche una volta sola la mente con il corpo, la virtù con la fortuna, e la gloria con il piacere. Scorgerete allora i vantaggi dell'operosità e vi renderete conto di quali siano gli oggetti ad essa più appropriati.

Invano cercherete il riposo in letti di rose; invano spererete di trarre godimento dai vini e dai frutti più deliziosi. La vostra stessa indolenza diverrà una fatica; il vostro stesso piacere vi porterà al disgusto. La mente, priva di esercizio, troverà ogni piacere insipido e nauseante, e prima che anche il corpo, pieno di umori nocivi, avverta il tormento delle sue moltiplicate malattie, la vostra parte migliore diverrà consapevole del veleno che vi sta invadendo e cercherà invano di alleviare la sua ansia con nuovi piaceri che accresceranno ancora di più la fatale malattia.

Non c'è bisogno di dirvi che con questa avida ricerca del piacere vi esponete sempre di più alla fortuna e al caso, ribadendo il vostro attaccamento ad oggetti esterni che la sorte può strapparvi in un momento. Supponiamo pure che le vostre benevole stelle vi favoriscano permettendovi di godere le vostre ricchezze e i vostri beni; vi dimostro che anche nel mezzo dei vostri lussuriosi piaceri siete infelici e che, proprio perché vi ci abbandonate eccessivamente, siete incapaci di godere ciò che la favorevole fortuna vi permette di possedere.

D'altra parte non va certo persa di vista, né trascurata, l'instabilità della fortuna. La felicità non può esistere quando non c'è sicurezza, e non si può avere sicurezza quando tutto è affidato alla fortuna. Anche se questa instabile dea non rivolgerà la sua collera contro di voi, il timore che ne avrete vi tormenterà, turberà i vostri sonni, ossessionerà i vostri sogni e getterà una nube sulla allegria dei vostri più deliziosi banchetti.

Il tempio della saggezza è costruito sulla roccia, al di sopra della collera degli elementi in lotta e inaccessibile a

ogni malignità umana. Il rombo del tuono esplode più in basso e gli strumenti più terribili della furia umana non raggiungono un'altezza così sublime. Il saggio, mentre respira quell'aria serena, guarda con un piacere, misto a compassione, più giù verso gli errori dei fallaci mortali che, ciechi, cercano il vero sentiero della vita e inseguono ricchezze, nobiltà, onore o potere come se costituissero una autentica felicità. Il saggio vede che la maggior parte degli uomini è delusa dai suoi appassionati desideri; alcuni lamentano che, avendo una volta posseduto l'oggetto dei loro desideri, gli sia stato poi strappato dalla invidiosa fortuna: tutti si dolgono perché i loro voti, anche se esauditi, non possono dar loro la felicità o allontanare l'ansia dalle loro menti turbate.

Ma il saggio dovrà sempre mantenersi in questa filosofica indifferenza e accontentarsi di dolersi delle miserie umane senza mai impegnarsi per alleviarle? Dovrà continuamente votarsi a questa severa saggezza che, con la pretesa di sollevarlo al di sopra degli accidenti umani, in realtà indurisce il suo cuore e lo rende incurante degli interessi dell'umanità e della società? No; egli sa che in questa cupa *apatia* non potrà trovare né la vera saggezza, né la vera felicità. Egli sente troppo fortemente il fascino degli affetti sociali e non ostacolerà mai una inclinazione tanto dolce, naturale e virtuosa. Anche quando, bagnato di lacrime, lamenta le miserie dell'umanità, del suo paese e dei suoi amici e, incapace di fornire aiuto, può alleviarle solo con la compassione, pur tuttavia egli gioisce della sua generosità e prova una soddisfazione superiore a quella che ci danno i nostri sensi più viziati. I sentimenti di umanità sono tanto seducenti che illuminano perfino il volto della tristezza e agiscono come il sole che, splendendo su di una nube oscura o sulla pioggia che cade, vi diffonde i colori più festosi che si possano trovare in tutta la natura.

Ma non è solo in questo caso che le virtù sociali rivelano la loro energia; con qualunque ingrediente voi le mescoliate, esse predomineranno sempre. Come non può sopraffarle la tristezza, così non potranno offuscarle i piaceri dei

sensi. Le gioie dell'amore, per quanto tumultuose esse siano, non faranno scomparire i teneri sentimenti della simpatia e dell'affetto; anzi la loro influenza maggiore deriva proprio da queste generose passioni: e quando si presentano da sole non producono nella mente niente altro che stanchezza e disgusto. Osservate questo allegro dissoluto che professa disprezzo per tutti i piaceri diversi dal vino e dall'ebbrezza, allontanatelo dai suoi compagni allo stesso modo in cui una scintilla si separa dal fuoco con cui prima contribuiva a formare la fiamma; allora la sua alacrità si estinguerà improvvisamente e, sebbene circondato da ogni genere di piaceri, pur tuttavia odierà il sontuoso banchetto e arriverà perfino a preferirgli come più gradevoli e divertenti lo studio e le più astratte speculazioni.

Ma le passioni sociali non producono mai piaceri tanto affascinanti, né hanno un aspetto tanto maestoso agli occhi di Dio e a quelli dell'uomo, come quando, liberati da ogni mescolanza terrena, si uniscono ai sentimenti della virtù e ci incitano ad azioni lodevoli e meritevoli. Come dei colori armoniosi si trasmettono l'un l'altro splendore in una loro solidale unione, così accade per questi nobili sentimenti della mente umana. Guardate come trionfa la natura nel sentimento paterno! Quale passione egoista, quale piacere dei sensi può competere con questo sentimento, sia che un uomo gioisca per la prosperità e la virtù della sua prole, sia che corra in loro soccorso attraversando i più minacciosi e tremendi pericoli?

Se continuerete a purificare le passioni generose, ammirerete sempre di più la loro gloria splendente. Che fascino nell'armonia delle menti e in un'amicizia basata sulla stima e la gratitudine reciproca! Che soddisfazione nell'alleviare il bisognoso, nel confortare l'afflitto, nel sollevare chi è caduto, nell'ostacolare il corso di una crudele fortuna, o di uomini ancora più crudeli, che insultano i buoni e i virtuosi! Ma quale gioia suprema nelle vittorie sul vizio così come in quelle sull'infelicità, quando grazie all'esempio virtuoso o alla saggia esortazione i nostri simili imparano a controllare

le loro passioni, correggere i loro vizi e domare i loro nemici peggiori presenti nei loro stessi petti!

Ma questi oggetti sono ancora troppo limitati per la mente umana che, avendo un'origine celeste, è in grado di sollevarsi fino ai sentimenti più divini ed elevati, e fissando la sua attenzione al di là dei parenti e degli amici estende i suoi benevoli auspici ai più lontani discendenti. Essa considera la libertà e le leggi come fonte della felicità umana e si dedica, con il massimo sforzo, a proteggerle e tutelarle. Fatiche, pericoli, la stessa morte hanno un loro fascino se li si sfida per il bene pubblico, e nobilitano l'esistenza generosamente sacrificata nell'interesse del nostro paese. Felice l'uomo a cui la fortuna favorevole consente di pagare alla virtù ciò che egli deve alla natura e di fare un dono generoso di ciò che diversamente gli verrebbe rapito dalla crudele necessità!

Nel vero saggio e nel vero patriota si trovano unite tutte quelle qualità che rendono pregevole la natura umana o innalzano l'uomo mortale fino a somigliare alla divinità. La più dolce benevolenza, la più intrepida risolutezza, i sentimenti più teneri, il più sublime amore della virtù, tutti questi sentimenti agitano di volta in volta il suo animo rapito. Che soddisfazione quando, guardando dentro di sé, scopre che le più turbolente passioni sono indirizzate verso una giusta concordia e una giusta armonia, e che ogni nota stridente è eliminata da questa musica incantevole! Se la contemplazione della bellezza, anche di quella inanimata, è tanto gradevole, se la bellezza rapisce i sensi anche quando ciò che è bello ci è estraneo, quali dovranno allora essere gli effetti della bellezza morale? e quale influenza dovrà avere la bellezza quando ornerà la nostra stessa mente e sarà frutto della nostra riflessione e della nostra operosità?

Ma qual è il premio per la virtù? Quale ricompensa la natura ha predisposto per sacrifici tanto grandi come quelli della vita e delle fortune, che spesso dobbiamo fare per la virtù? Oh, figli della terra, ignorate quindi il valore di questa divina signora? Vorrete meschinamente chiedere della sua dote, proprio mentre osservate il suo fascino ge-

nuino? Ma sappiate che la natura è stata indulgente verso la debolezza umana e non ha lasciato questa sua figlia prediletta nuda e senza dote. Anzi, ha concesso alla virtù la più ricca delle doti, ma si è comportata con la massima prudenza. Temendo che gli allettamenti dell'interesse potessero attrarre seguaci insensibili all'originario valore di una bellezza tanto divina, essa ha saggiamente predisposto che questa dote non avesse fascino se non agli occhi di coloro che sono già rapiti dall'amore della virtù. La GLORIA è la dote della virtù, la dolce ricompensa di onorevoli imprese, la corona di trionfo che ricopre il capo pensoso del disinteressato patriota o la fronte polverosa del guerriero vittorioso. Sollevato da un premio tanto sublime, l'uomo virtuoso guarda con disprezzo verso il basso a tutti gli allettamenti del piacere e a tutte le minacce del pericolo. La stessa morte cessa di fare paura allorché l'uomo virtuoso si rende conto che il suo potere si estende solo su di una parte di lui e che a dispetto della morte, del tempo, della furia degli elementi e delle infinite vicissitudini delle faccende umane egli si è assicurato una fama immortale tra tutti i figli degli uomini.

Esiste certamente un essere che governa l'universo e che, con una saggezza e un potere infiniti, ha ricondotto ad un ordine e ad una giusta proporzione gli elementi discordi. Discutano pure i filosofi speculativi sui limiti della protezione di questo essere benevolo e sul se egli prolunghi la nostra esistenza al di là della tomba allo scopo di dare alla virtù una ricompensa adeguata e di farla completamente trionfare. L'uomo morale, senza prendere nessuna decisione su argomenti tanto dubbi, si accontenta di quanto gli ha assegnato il supremo architetto di tutte le cose. Con gratitudine accetterà gli ulteriori doni preparatigli, ma se dovesse essere deluso, non per questo giudicherebbe la virtù una vuota parola; ma considerandola giustamente come premio a se stessa, riconoscerebbe con gratitudine la bontà del suo creatore che, dandogli la vita, gli ha con essa fornito l'opportunità di poter ottenere per una volta un bene così inestimabile.

SAGGIO DICIASSETTESIMO

IL PLATONICO[1]

Alcuni filosofi sono sorpresi per il fatto che gli uomini, pur possedendo tutti la stessa natura, ed essendo dotati delle stesse facoltà, tuttavia sono poi così decisamente diversi nelle loro aspirazioni e inclinazioni, e uno condanna totalmente ciò che invece un altro ricerca appassionatamente. Per alcuni, poi, è fonte di sorpresa ancora maggiore che un uomo possa essere tanto diverso da se stesso in tempi differenti e che possa rifiutare con disprezzo, dopo averlo ottenuto, ciò che era prima l'oggetto di tutti i suoi voti e desideri. Per quello che mi riguarda, mi sembrano assolutamente inevitabili nel comportamento umano questa incertezza e questa indecisione febbrili. Un'anima razionale fatta per la contemplazione dell'Essere Supremo e delle sue opere non potrà mai essere tranquilla o soddisfatta mentre è impegnata nell'ignobile ricerca del piacere sensibile e del plauso popolare. La Divinità è un oceano sconfinato di beatitudine e di gloria; le menti umane sono corsi d'acqua minori che, essendo nati da questo oceano, cercano poi in tutti i loro vagabondaggi di ritornarvi e di perdersi in quella immensa perfezione. Se sono ostacolati in questa loro inclinazione naturale dal vizio o dalla pazzia, divengono furiosi e rabbiosi, e come torrenti in piena spargono orrore e devastazioni nelle terre circostanti.

Invano con frasi pompose e con espressioni appassionate

[1] O *L'uomo contemplativo e dedito alla filosofia.*

ognuno raccomanda le proprie aspirazioni e invita gli ascoltatori creduli ad imitare la sua vita e i suoi modi. Il cuore smentisce l'apparenza e sente chiaramente, anche nel mezzo dei più grandi successi, quanto siano insoddisfacenti tutti i piaceri che lo allontanano dal suo oggetto vero. Esamino l'uomo voluttuoso prima del godimento, misuro la violenza del suo desiderio e l'importanza del suo oggetto; mi accorgo che tutta la sua felicità dipende solo dalla frettolosità del suo pensiero che lo allontana da se stesso e distoglie il suo sguardo dalla sua colpa e dalla sua infelicità. Lo osservo un momento dopo: ora ha goduto del piacere che cercava tanto ardentemente. La coscienza della colpevolezza e dell'infelicità ricade su di lui con angoscia raddoppiata, la sua mente è tormentata dal timore e dal rimorso, il suo corpo abbattuto dal disgusto e dalla sazietà.

Ma un personaggio più maestoso o almeno più altezzoso si offre sfacciatamente alla nostra critica e, accampando il titolo di filosofo e moralista, sostiene di volersi sottomettere all'esame più rigido. Egli fa appello, con una impazienza visibile anche se dissimulata, alla nostra approvazione e al nostro plauso e sembra offeso che si esiti un momento prima di erompere nell'ammirazione della sua virtù. Vedendo questa impazienza esito ancora di più e comincio ad esaminare i motivi della sua apparente virtù; ma, guardate! prima che io possa accingermi a questo esame egli si allontana da me e, rivolgendo il suo discorso a quella turba di storditi ascoltatori, insensatamente li inganna con le sue straordinarie pretese.

O filosofo! la tua saggezza è vana e la tua virtù inutile. Tu cerchi il plauso ignaro degli uomini e non certo le solide considerazioni della tua stessa coscienza e l'approvazione ancora più solida di quell'essere che con uno sguardo del suo occhio onniveggente penetra l'universo. Tu sei certamente consapevole della falsità della tua pretesa probità; mentre protesti di essere un cittadino, un figlio, un amico ti dimentichi del tuo più grande sovrano, del tuo più vero padre, del tuo più grande benefattore. Dov'è la venerazione che è dovuta alla perfezione infinita da cui deriva tutto ciò

che c'è di buono e di pregevole? Dov'è la gratitudine dovuta al tuo creatore che ti fece nascere dal nulla, che istituì fra te e gli altri tuoi simili tutte queste relazioni e che, chiedendoti di adempiere ai doveri che sorgono da ognuna di queste relazioni, ti proibisce di dimenticare ciò che devi a lui, l'essere più perfetto con cui tu sei legato dal rapporto più stretto?

Ma tu sei l'idolo di te stesso. Tu veneri le tue perfezioni *immaginarie*; o, piuttosto, consapevole delle tue *reali* imperfezioni, cerchi solo di ingannare il mondo e di compiacere la tua fantasia moltiplicando il numero dei tuoi ignari ammiratori. Così, non contento di trascurare ciò che vi è di più perfetto nell'universo desideri sostituirvi ciò che vi è di più vile e spregevole.

Esamina tutti i prodotti delle braccia umane, tutte le invenzioni dell'ingegno umano per le quali tu ostenti un così sottile giudizio. Scoprirai che il prodotto più perfetto deriva dal pensiero più perfetto, e che quando plaudiamo alla bellezza di una statua ben proporzionata o alla simmetria di un bell'edificio noi non facciamo altro che ammirare la *mente*. Lo scultore, l'architetto son pur sempre presenti e ci fanno riflettere sulla bellezza della loro arte e della loro opera che da un ammasso di materia informe ha saputo estrarre tali espressioni e tali armonie. Tu stesso riconosci questa superiorità della bellezza del pensiero e dell'intelligenza, mentre ci inviti a contemplare nella tua condotta l'armonia degli affetti, la dignità dei sentimenti e tutte quelle grazie della mente che principalmente meritano la nostra attenzione. Ma perché ti fermi così presto? Non intravvedi null'altro di prezioso? Malgrado tutti i tuoi entusiastici applausi alla bellezza e all'ordine ignori ancora dove si trovi la bellezza più completa, l'ordine più perfetto? Confronta le opere d'arte con quelle della natura: le une sono solo imitazioni delle altre! Più l'arte si avvicina alla natura più è apprezzata. Ma quanto sono lontani anche quei prodotti che sono più vicini alla natura e che immensa distanza possiamo osservare tra di essi! L'arte imita soltanto l'aspetto esterno della natura tralasciando le forze e i princìpi intimi

più significativi poiché si sottraggono alla sua capacità di imitazione e sono al di là della sua comprensione. L'arte imita solo i più infimi prodotti della natura, disperando di raggiungere quella grandezza e quello splendore che sono così eccezionali nei capolavori del suo originale. Potremo essere quindi tanto ciechi da non scoprire una intelligenza e un piano nelle più stupende ed eleganti creazioni dell'universo? Potremo essere tanto sciocchi da non sentire la più fervida inclinazione alla venerazione e all'adorazione nel contemplare quell'essere intelligente così infinitamente buono e saggio?

La felicità più perfetta dovrà sorgere di certo dalla contemplazione dell'oggetto più perfetto. Ma che cosa c'è di più perfetto della bellezza e della virtù? E dove si può trovare una bellezza che eguagli quella dell'universo, o una virtù paragonabile alla benevolenza o alla giustizia di Dio? Se qualcosa potrà ridurre il piacere di questa contemplazione, dovrà trattarsi o della debolezza delle nostre facoltà che ci nasconde la maggior parte di queste bellezze e perfezioni, o della brevità della nostra vita che non ci lascia il tempo di apprezzarle. Ma ci può confortare sapere che se noi utilizzeremo degnamente le facoltà che ci sono assegnate in questa vita, esse verranno ampliate in un'altra condizione della nostra esistenza in modo tale da renderci più capaci di venerare il nostro creatore; e quindi il compito che non può mai essere portato a termine in questa vita costituirà la nostra occupazione per l'eternità.

SAGGIO DICIOTTESIMO

LO SCETTICO

Da molto tempo mi tormenta un sospetto riguardo a tutte le conclusioni dei filosofi e scopro in me stesso un'inclinazione sempre più forte a metterle in dubbio piuttosto che ad accettarle. C'è un errore a cui i filosofi, quasi senza eccezione, sembrano soggetti: quello di limitare eccessivamente i loro princìpi non tenendo alcun conto dell'enorme varietà che la natura ostenta in tutte le sue operazioni. Una volta che un filosofo ha scoperto il suo principio preferito, che magari rende conto di molti effetti naturali, lo estende a tutto il creato sia pure ricorrendo ai ragionamenti più assurdi e forzati. Poiché la nostra mente è limitata e ristretta non possiamo elevare le nostre rappresentazioni alla varietà e all'estensione della natura, ma immaginiamo che essa sia tanto limitata nelle sue operazioni quanto noi lo siamo nelle nostre speculazioni.

Ma se c'è un caso in cui dobbiamo sempre sospettare di questa debolezza dei filosofi, è quello in cui essi ragionano sulla vita umana e sui metodi per ottenere la felicità. In queste occasioni essi sono condotti fuori strada non solo dalla limitatezza dei loro intelletti, ma anche da quella delle loro passioni. Quasi ognuno di essi possiede un'inclinazione predominante a cui sottomette gli altri suoi desideri ed affetti; inclinazione che lo influenza sia pure forse con qualche interruzione lungo tutto il corso della propria vita. Per cui i filosofi difficilmente capiscono che una cosa che per uno risulta del tutto indifferente può dare gioia a un'altra persona

o può possedere delle attrattive che sfuggono totalmente alla sua osservazione. Ciascuno di questi filosofi ritiene che le proprie aspirazioni sono sempre le più attraenti, le proprie passioni le più apprezzabili e la strada da lui percorsa la sola che porta alla felicità.

Ma se questi ragionatori pieni di pregiudizi si fermeranno a riflettere un momento, si presenteranno molti chiari esempi e ragionamenti in grado di disilluderli e di spingerli ad accrescere il numero delle loro massime e dei loro princìpi. Non vedono la gran varietà di inclinazioni e di aspirazioni esistenti nella nostra specie, per cui ognuno sembra completamente soddisfatto del corso della propria vita e considererebbe come la più grande infelicità se mai venisse imprigionato in quella del vicino? Non avvertono in loro stessi che ciò che ad essi piace in un certo momento non piace più in un altro momento per il cambiamento dell'inclinazione, per cui non è in loro potere, anche con sforzi immensi, far rivivere quel gusto o desiderio che prima rendeva attraente ciò che ora risulta indifferente o sgradevole? Che senso ha quindi preferire in generale la vita di città o quella di campagna, una vita di azione o una vita di piaceri, di solitudine o di società, una volta che, al di là delle varie inclinazioni degli uomini, l'esperienza di ognuno può convincerlo che di volta in volta ciascuno di questi generi di vita è gradevole e che la loro varietà o la loro prudente mescolanza è ciò che contribuisce principalmente a renderli tutti gradevoli?

Ma bisognerà allora abbandonare al caso tutta la questione? E gli uomini, nel decidere sul corso della loro vita, dovranno consultare esclusivamente il proprio umore e le proprie inclinazioni, senza utilizzare la propria ragione per informarsi su quale sia la via preferibile e che conduce con maggiore certezza alla felicità? Non c'è quindi nessuna differenza tra la condotta di un uomo e quella di un altro?

Ritengo che ci sia una grande differenza. Un uomo che segua le proprie inclinazioni nello scegliere il corso della propria vita, può utilizzare per avere successo mezzi molto più sicuri di un altro che sia spinto dalle sue inclinazioni

verso lo stesso tipo di vita e che persegua lo stesso oggetto. *L'oggetto principale dei vostri desideri è forse la ricchezza?* Diventate esperti nella vostra professione, siate diligenti nell'esercitarla, aumentate il numero dei vostri amici e delle vostre conoscenze, evitate i piaceri e le spese e non siate mai generosi se non con il proposito di guadagnare più di quanto potreste risparmiare con la frugalità. *Volete ottenere la stima generale?* Guardatevi dagli estremi sia dell'arroganza sia del servilismo: fate capire che vi riconoscete un certo valore, ma senza disprezzare gli altri. Se cadrete nell'uno o nell'altro di questi estremi, offenderete l'orgoglio degli altri con la vostra insolenza o insegnerete loro a disprezzarvi con la vostra timorosa sottomissione e con la mediocre opinione che sembrate avere di voi stessi.

Si tratta solo, direte, di massime suggerite dalla prudenza e dalla saggezza più comuni, massime che ogni genitore inculca nei propri figli e che ogni persona di buon senso rispetta nel tipo di vita che ha scelto. — E che volete di più? Vi rivolgete forse a un filosofo come ad un *uomo astuto* per imparare qualche magia o qualche stregoneria, al di là di ciò che può essere ricavato dalla prudenza e dalla saggezza comune? — Proprio così; ci rivolgiamo ad un filosofo per avere delle indicazioni su come dobbiamo scegliere i nostri fini, più che sui mezzi per raggiungere questi fini. Vogliamo sapere quale desiderio dobbiamo appagare, a quale passione dobbiamo cedere, a quale appetito dobbiamo indulgere. Per il resto, ci affideremo agli insegnamenti del senso comune e delle massime generali del mondo.

Allora mi dispiace proprio di aver preteso di essere un filosofo, in quanto trovo le vostre domande molto imbarazzanti e corro il pericolo, se le mie risposte saranno troppo rigide e severe, di essere considerato un pedante ed uno scolastico: se invece saranno troppo larghe e libere, di venir considerato uno che predica il vizio e l'immoralità. Tuttavia, per accontentarvi, esprimerò la mia opinione a questo proposito; desidero solo che voi le diate tanto poca importanza quanta gliene do io, affinché non la consideriate meritevole né del vostro scherno né della vostra collera.

Se esiste un principio appreso dalla filosofia sul quale possiamo fare assegnamento, credo che sia proprio il seguente: si può ritenere cioè certo al di sopra di ogni dubbio che non c'è nulla che sia in se stesso apprezzabile o disprezzabile, desiderabile o detestabile, bello o brutto; ma questi attributi nascono dalla particolare costituzione e struttura dei sentimenti e degli affetti umani. Quello che sembra il cibo più delizioso a un animale, risulta disgustoso per un altro; ciò che provoca piacere ai sensi di uno, produce dolore a quelli di un altro. Così stanno, per ammissione generale, le cose riguardo a tutti i sensi corporei. Ma se esaminiamo la questione più accuratamente, troveremo che la stessa conclusione è valida anche quando la mente coopera con il corpo e mescola i suoi sentimenti con gli appetiti esteriori.

Questo amante appassionato vuole darvi un'idea della sua donna; vi dirà che gli mancano le parole per descrivervi il suo fascino e vi domanderà molto seriamente se avete mai conosciuto una dea o un angelo. Se risponderete di no, allora vi dirà che non potete farvi un'idea di bellezze tanto divine come quelle che possiede la sua incantatrice; una figura così perfetta, delle sembianze così ben proporzionate, un aspetto così seducente, una tale dolcezza di temperamento, un umore tanto gaio. Però da tutto questo discorso voi non potete trarre nessun'altra conclusione se non che il poveretto è innamorato, e che la generale attrazione tra i sessi che la natura ha infuso in tutti gli animali è, nel suo caso, concentrata su di un oggetto particolare a causa di alcune qualità che gli procurano piacere. La stessa divina creatura sembrerà un semplice essere mortale non solo a un diverso animale, ma anche a un altro uomo, e sarà quindi guardata con la massima indifferenza.

La natura ha dato a tutti gli animali un analogo pregiudizio a favore della propria prole. Non appena il debole neonato vede la luce, sebbene all'occhio altrui risulti una misera e vile creatura verrà considerato dai suoi amorevoli genitori con il massimo affetto e verrà preferito a qualsiasi oggetto, per quanto perfetto e compiuto. Solo la passione

che deriva dalla originaria struttura e formazione della natura umana può attribuire un valore al più insignificante degli oggetti.

Possiamo spingere più innanzi queste nostre considerazioni e concludere che anche nel caso in cui la mente agisce da sola e, avvertendo un sentimento di biasimo o di approvazione, giudica un oggetto brutto e odioso, un altro bello e amabile, tali qualità non sono in realtà negli oggetti, ma appartengono interamente al sentimento della mente che biasima o loda. Ammetto che sarà più difficile rendere questa proposizione evidente e, per così dire, palpabile per dei pensatori superficiali; e ciò in quanto la natura è più uniforme nei sentimenti della mente che nella maggior parte delle sensazioni corporee e genera tra i caratteri interni della specie umana una rassomiglianza molto maggiore che tra quelli esterni. Per quanto riguarda i gusti mentali esiste qualcosa che si avvicina a dei princìpi, e i critici possono ragionare e discutere tra di loro con maggiore plausibilità dei cuochi e dei profumieri. Possiamo tuttavia osservare che questa uniformità tra gli uomini non impedisce che ci sia una considerevole diversità nei sentimenti relativi a ciò che è bello e a ciò che vale, e non impedisce che l'educazione, l'abitudine, il pregiudizio, il capriccio e l'umore facciano mutare frequentemente i nostri gusti a questo proposito. Non riuscirete mai a convincere una persona che non sia abituata alla musica italiana e non possieda un orecchio in grado di seguire i suoi arabeschi, che non le dobbiamo preferire un motivo scozzese. Non avete nessun argomento da far valere tranne il vostro gusto: e per il vostro avversario il suo gusto costituirà un argomento in contrario molto più convincente. Se siete saggi, entrambi ammetterete che l'altro possa aver ragione e, avendo molti altri esempi di questa diversità di gusto, ammetterete entrambi che la bellezza e il valore sono semplicemente relativi e consistono in un sentimento gradevole prodotto da un oggetto in una mente particolare sulla base della struttura e della costituzione che le sono proprie.

Con questa diversità di sentimenti rilevabile tra gli uo-

mini la natura si è forse proposta di renderci consapevoli della sua autorità e di farci vedere quali sorprendenti mutamenti essa potrebbe produrre nelle passioni e nei desideri degli uomini limitandosi a cambiare la loro struttura interna senza nessun mutamento negli oggetti. Il volgo potrà anche appagarsi di questo argomento, ma gli uomini abituati a pensare potranno trarre una conclusione più convincente o almeno più generale dalla natura stessa della questione.

Nell'operazione del ragionare la mente non fa altro che passare in rassegna i suoi oggetti, così come si suppone che siano realmente senza aggiungervi o togliervi nulla. Se esamino il sistema tolemaico e quello copernicano, con le mie indagini mi sforzerò solo di arrivare a conoscere la condizione reale dei pianeti; cioè, in altre parole, cercherò di dare ad essi, nella mia rappresentazione, le medesime relazioni in cui si trovano l'uno con l'altro nei cieli. Sembra quindi che per questa operazione della mente esista sempre, per quanto spesso ignoto, un modello reale nella natura delle cose; e la verità o la falsità non mutano con il mutare delle percezioni degli uomini. Se anche tutta la specie umana dovesse definitivamente concludere che il sole si muove e la terra sta ferma, il sole non si sposterebbe certo di un pollice dal suo posto per tutti questi ragionamenti, e queste conclusioni rimarrebbero eternamente false ed errate.

Ma per quanto riguarda le qualità del *bello* e del *brutto*, del *desiderabile* e dell'*odioso*, le cose non stanno allo stesso modo che nel caso della verità o della falsità. Nel primo caso la mente non si limita ad osservare i suoi oggetti quali essi sono, ma ricava inoltre dall'osservazione un sentimento di piacere o di dolore, di approvazione o di biasimo, e questo sentimento la spinge ad attribuire gli epiteti di *bello* o *brutto, desiderabile* o *odioso*. È ora evidente che questo sentimento deve dipendere dalla particolare costituzione o struttura della mente che pone certe forme particolari in condizione di agire in questo modo e di produrre una simpatia o una conformità tra la mente e i suoi oggetti. Una volta mutata la struttura della mente o cambiati gli organi interni, allora anche se la forma resta la stessa il sentimento

non rimarrà più uguale. Poiché il sentimento è diverso dall'oggetto e poiché esso nasce dall'azione dell'oggetto sugli organi della mente, ne consegue che un mutamento negli organi deve far variare l'effetto; né lo stesso oggetto presentato a una mente del tutto diversa potrà produrre lo stesso sentimento.

Ognuno potrà giungere da solo a questa conclusione, senza bisogno di molta filosofia, quando il sentimento è chiaramente distinto dall'oggetto. Chi non si rende conto che il potere, la gloria e la vendetta non sono desiderabili di per se stessi, ma derivano tutto il loro valore dalla struttura delle passioni umane che fa nascere il desiderio di ottenere tali cose? Ma si ritiene comunemente che le cose stiano altrimenti per quanto riguarda la bellezza, sia essa naturale o morale. Si pensa che in questo caso la qualità gradevole risieda nell'oggetto, non nel sentimento: e ciò semplicemente perché il sentimento non è tanto tumultuoso e violento da distinguersi, in modo chiaro, dalla percezione dell'oggetto.

Ma un minimo di riflessione basterà per distinguere tra essi. Una persona può conoscere esattamente tutti i cerchi e tutte le ellissi del sistema copernicano, e tutte le spirali irregolari del sistema tolemaico, senza percepire che il primo è più bello del secondo. Euclide ha interamente spiegato tutte le qualità del cerchio, ma in nessuna delle sue proposizioni ha detto una parola sulla sua bellezza. Il motivo è evidente: la bellezza non è una qualità del cerchio. Essa non si trova in nessuna parte della linea *i cui* punti sono tutti egualmente distanti da un centro comune. Essa è solo l'effetto che quella figura produce su di una mente che possiede una struttura e una conformazione tali da renderla suscettibile di questi sentimenti. Inutilmente studierete il cerchio nel tentativo di trovarla, invano la cercherete, con i sensi o con i ragionamenti matematici, tra tutte le proprietà di quella figura.

Il matematico che nel leggere Virgilio non provasse nessun altro piacere che quello di seguire con una mappa il viaggio di Enea, potrebbe comprendere perfettamente il significato di tutte le parole latine utilizzate da quel divino

autore, e conseguentemente potrebbe avere un'idea chiara di tutto il racconto. Anzi ne avrebbe un'idea più chiara di quella di chi non studiasse così attentamente la geografia del poema. Dunque egli conosce tutto del poema, ma ignora la sua bellezza, perché la bellezza propriamente parlando non si trova nel poema, ma nel sentimento o gusto del lettore. E nel caso in cui una persona non possiede quella delicatezza di carattere che le fa provare questo sentimento, dovrà ignorare la bellezza, anche se possiede la scienza e l'intelligenza di un angelo [1].

La conclusione che si ricava da tutto ciò è che possiamo determinare il godimento di qualcuno non dal valore o dai pregi dell'oggetto cui aspira, ma solamente dalla passione con cui vi aspira e dal successo che ha la sua ricerca. Gli oggetti non hanno assolutamente alcun valore o pregio di per se stessi, ma tutto il loro valore deriva soltanto dalla passione; se essa è forte, solida ed ha un buon esito la persona sarà felice. Non si può ragionevolmente dubitare che una giovinetta che indossi un abito nuovo per andare al ballo della scuola di danza otterrà una gioia non meno perfetta di quella del più grande oratore che celebra il suo trionfo, nello splendore della sua eloquenza, controllando le passioni e le decisioni di una numerosa assemblea.

[1] Se non temessi di sembrare troppo filosofo rammenterei al mio lettore quella famosa dottrina che ai nostri tempi si considera definitivamente provata: « i gusti e i colori, e tutte le altre qualità sensibili, non si trovano nei corpi, ma semplicemente nei sensi ». Ciò è vero anche per la bellezza e per la bruttezza, la virtù e il vizio. Tuttavia, questa dottrina non toglie alla realtà di queste ultime qualità più di quanto sottrae alla realtà delle prime, ed è inutile che i critici o i moralisti se ne preoccupino. Anche se ammetterete che i colori si trovano solo nell'occhio concluderete perciò che i tintori o i pittori dovranno essere considerati o stimati meno? Esiste tra i sensi e i sentimenti degli uomini una uniformità sufficiente a rendere tutte queste qualità oggetto d'arte e di ragionamento e a far sì che esse abbiano la più grande influenza sulla vita e sulle abitudini. E poiché è certo che la suddetta scoperta della filosofia naturale non comporta alcun mutamento nell'azione e nella condotta, perché mai dovrebbe comportare qualche mutamento un'analoga scoperta in filosofia morale?

Tutta la differenza tra la vita di un uomo e quella di un altro sta perciò o nella *passione* o nel *godimento,* e questa differenza basta per produrre da una parte la felicità e dall'altra il dolore più estremi.

Per essere felici la *passione* non deve essere né troppo violenta né troppo debole. Infatti nel primo caso la mente è continuamente agitata e in tumulto, mentre nel secondo caso precipita in una indolenza e in un letargo sgradevoli.

Per essere felici la passione deve essere benevola e socievole, e non già rozza o selvaggia. Le emozioni di quest'ultimo tipo non sono gradevoli quanto le prime. Chi vorrà paragonare il rancore e l'animosità, l'invidia e la vendetta con l'amicizia, la benevolenza, la clemenza e la gratitudine?

Per essere felici la passione deve essere serena e lieta, e non cupa e melanconica. Una inclinazione a sperare e a gioire rappresenta una vera e propria ricchezza, mentre una inclinazione alla paura e alla tristezza, una vera e propria povertà.

Alcune passioni o inclinazioni non sono così salde o costanti quanto altre nel *godimento* del loro oggetto, e non trasmettono un piacere ed una soddisfazione egualmente durevoli. La dedizione alla *filosofia,* ad esempio, così come l'entusiasmo di un poeta, rappresenta l'effetto transitorio di un'elevazione degli spiriti, di una larga disponibilità di tempo, di un ingegno sottile e di un'abitudine allo studio e alla contemplazione; malgrado tutte queste circostanze, tuttavia, un oggetto astratto e invisibile, come quello che solo la religione *naturale* ci presenta, non può trascinare a lungo la mente o essere importante per la vita. Per rendere continua la passione dovremo scoprire un metodo per influenzare i sensi e l'immaginazione, e dovremo quindi far nostra non solo una concezione *filosofica* della divinità, ma anche una *storica.* Persino le superstizioni e i riti popolari risultano quindi utili da questo punto di vista.

Sebbene i caratteri degli uomini siano molto diversi, pur tuttavia possiamo sicuramente concludere che in generale una vita di piacere non può essere sopportata tanto a lungo quanto una vita di lavoro, ma è molto più esposta alla sa-

zietà e al disgusto. I divertimenti più durevoli contengono tutti una componente di applicazione e di attenzione, come nel caso del gioco d'azzardo e della caccia. In generale, gli affari e l'azione riempiono tutti i grandi vuoti della vita umana.

Ma anche laddove il carattere di un uomo presenta la più forte predisposizione per un certo *godimento*, manca spesso l'oggetto. Da questo punto di vista le passioni per gli oggetti esterni non contribuiscono alla felicità tanto quanto quelle che ci fanno restare in noi stessi; infatti, noi non siamo né certi di ottenere tali oggetti né sicuri di possederli. Se si ricerca la felicità, una passione per il sapere è preferibile ad una per le ricchezze.

Certi uomini posseggono una grande forza di carattere e anche quando aspirano ad oggetti *esterni* non vengono abbattuti da un insuccesso, ma con la massima serenità raddoppiano il loro impegno e la loro operosità. Nulla più di uno stato d'animo del genere contribuisce alla felicità.

Alla luce di questo breve ed imperfetto quadro della vita umana la più felice disposizione della mente è quella *virtuosa*, ovvero, in altre parole, quella che spinge ad agire e ad impegnarsi, che ci rende sensibili alle passioni sociali, irrobustisce il cuore contro gli assalti della fortuna, riduce le emozioni a una giusta moderazione, fa sì che godiamo dei nostri stessi pensieri e ci rende inclini più ai piaceri della società e della conversazione che a quelli dei sensi. Nello stesso tempo dovrà apparire chiaro, anche a chi rifletta con un minimo di attenzione, che non tutte le disposizioni della mente sono ugualmente favorevoli alla felicità e che mentre una passione o uno stato d'animo possono essere fortemente desiderabili, un'altra passione o un altro stato d'animo appariranno sgradevoli con la medesima intensità. In verità, tutte le differenze tra le diverse condizioni di vita dipendono dalla mente e non esiste nessuna situazione che, di per se stessa, sia preferibile ad un'altra. Il bene e il male, sia naturali come morali, sono completamente relativi ai sentimenti e agli affetti degli uomini. Nessun uomo sarebbe mai infelice se potesse mutare i suoi sentimenti; come Pro-

teo, egli riuscirebbe a eludere tutti gli assalti della fortuna trasformando continuamente il suo aspetto e la sua figura.

Ma la natura ci ha in larga parte privati di questa risorsa. La struttura e la conformazione della nostra mente non dipendono dalla nostra scelta più di quanto ne dipendano quelle del nostro corpo. Alla maggior parte degli uomini non viene nemmeno in mente quanto potrebbe essere desiderabile un qualche mutamento del genere. Come un ruscello segue necessariamente le numerose pendenze del terreno su cui scorre, allo stesso modo la parte ignorante e irriflessiva degli uomini viene guidata dalle proprie inclinazioni naturali, e viene così efficacemente esclusa da ogni pretesa alla filosofia e alla tanto esaltata *medicina della mente*. Ma anche su quella parte degli uomini che è saggia e riflessiva la natura ha un'influenza prodigiosa, e non sempre è in potere di un uomo correggere il proprio temperamento neanche con tutta la sua arte e la sua applicazione, e realizzare quel carattere virtuoso a cui egli aspira. L'impero della filosofia si estende su pochi uomini ed anche nel caso di costoro la sua autorità è molto debole e limitata. Gli uomini possono essere perfettamente consapevoli del valore della virtù e possono desiderare di realizzarla, ma non sempre è certo che i loro desideri avranno successo.

Chiunque consideri senza pregiudizi il corso delle azioni umane scoprirà che gli uomini si fanno quasi completamente guidare dalla loro costituzione e dal loro temperamento, e che le massime generali, nei limiti in cui riguardano il nostro gusto o il nostro sentimento, hanno una ben scarsa influenza. Se un uomo ha uno spiccato senso dell'onore e della virtù, congiunto con passioni moderate, la sua condotta sarà sempre conforme alle regole della moralità e, nel caso in cui se ne allontani, vi farà ritorno facilmente e rapidamente. Viceversa, nel caso in cui un uomo sia nato con una struttura mentale tanto perversa, con una inclinazione tanto insensibile e senza cuore, da non provare alcun gusto per la virtù e la bontà, nessuna simpatia per i suoi simili, nessun desiderio di stima e di plauso: allora una persona del genere dovrà essere ritenuta del tutto incurabile e non vi

sarà per essa alcun rimedio nella filosofia. Essa sarà soddisfatta solo da oggetti bassi e sensuali, o cedendo a passioni maligne; non sentirà alcun rimorso che la spinga a dominare le sue inclinazioni viziose, né possiederà quel senso o quel gusto necessario per farle desiderare un carattere migliore. Per conto mio non so come potrei rivolgermi a un uomo del genere, o per mezzo di quali ragionamenti potrei cercare di modificarlo. Se gli parlassi della soddisfazione interiore che nasce dalle azioni lodevoli e umane, del piacere delicato che deriva dall'amore e dall'amicizia disinteressati, delle gioie durature che sorgono da un buon nome e da un carattere solido, egli potrebbe anche rispondere che questi sono forse piaceri per coloro che sono sensibili ad essi, ma che per quanto lo riguarda egli ha una disposizione ed una inclinazione del tutto differenti. Devo ripeterlo: la mia filosofia non fornisce alcun rimedio per un caso del genere e non potrei fare nient'altro che lamentare l'infelice condizione di questa persona. Ma mi chiedo se vi sia un'altra filosofia che in questo caso possa fornire un rimedio, o se sia possibile per mezzo di qualche sistema rendere tutti gli uomini virtuosi, per quanto perversa possa essere la loro conformazione mentale naturale. L'esperienza ci convincerà presto del contrario, e mi azzarderò ad affermare che forse il beneficio principale che la filosofia produce sorge indirettamente [2] e deriva più dalla sua influenza segreta e inavvertita che da una sua immediata applicazione.

Non c'è dubbio che una seria applicazione nelle scienze e nelle arti liberali addolcisce e umanizza il carattere, e nutre quelle delicate emozioni in cui consistono la virtù e l'onore. Raramente, molto raramente, accade che un uomo di gusto e di cultura non sia, in fondo, un uomo onesto, quali che siano le sue debolezze. La propensione della sua mente per gli studi speculativi deve certo mortificare in lui le passioni dell'interesse e dell'ambizione e deve, nello stesso tempo, dargli una più forte sensibilità per tutte le

[2] [La parte seguente di questo periodo manca nelle edizioni C e D.]

convenienze e i doveri della vita. Egli avverte più chiaramente le differenze morali tra i vari caratteri e abitudini; e la riflessione non diminuirà in lui questa sensibilità, ma al contrario l'accrescerà notevolmente.

È inoltre molto probabile che lo studio e l'applicazione possono produrre nel carattere e nelle disposizioni altri mutamenti, oltre a questi inavvertibili. Gli effetti prodigiosi dell'educazione possono convincerci che la mente non è del tutto refrattaria e inflessibile, ma permetterà molti cambiamenti nella sua forma e nella sua struttura originarie. Un uomo propone a se stesso il modello di un carattere che approva: diventa pienamente consapevole di tutti i tratti per i quali il suo carattere si allontana da questo modello e si sorveglia costantemente facendo passare, con uno sforzo continuo, la sua mente dal vizio verso la virtù; non dubito affatto che in questo caso, dopo un certo tempo, costui scoprirà un mutamento in meglio nel suo carattere.

L'abitudine è un altro potente mezzo per trasformare la mente e imprimervi delle buone inclinazioni. Una persona che persiste nella sobrietà e nella temperanza, detesterà gli stravizi e i disordini; se si impegna nel lavoro e nello studio, l'insolenza le sembrerà una punizione; se si costringe a professare la benevolenza e l'affabilità giungerà presto a provare ostilità per tutti i casi di orgoglio e di violenza. Quando si è pienamente convinti che una vita virtuosa sia preferibile, e se, per un certo tempo, si ha decisione sufficiente per fare violenza a se stessi, non si dovrà disperare della possibilità di un cambiamento. Purtroppo, però, questa convinzione e questa decisione non si presentano mai, a meno che uno non sia già di per sé abbastanza virtuoso.

Questo è quindi il risultato principale dell'arte e della filosofia: esse a poco a poco affinano il carattere e ci indicano quelle disposizioni cui dovremo sforzarci di giungere per mezzo di una costante *inclinazione* della mente e di una consolidata *abitudine*. Al di là di questo, non posso riconoscere ad esse molta influenza e debbo sollevare dei dubbi su tutte quelle esortazioni e tutte quelle consolazioni in così grande voga tra i ragionatori speculativi.

Abbiamo già osservato che non vi sono oggetti di per se stessi desiderabili o odiosi, apprezzabili o disprezzabili, ma che queste qualità derivano dalla costituzione e dal particolare carattere della mente che le esamina. Quindi, per diminuire o accrescere il valore che una persona attribuisce a un oggetto, per stimolare o mitigare le sue passioni, non esistono ragioni o argomenti diretti che possano essere utilizzati con qualche efficacia o influenza. Acchiappar mosche come faceva Domiziano, se dà più piacere, è da preferirsi alla caccia delle bestie feroci, cara a Guglielmo il Rosso, o alla conquista di regni, preferita da Alessandro.

Ma sebbene il valore di un oggetto possa essere determinato esclusivamente dalle passioni o dai sentimenti di un individuo, possiamo rilevare che le passioni, nel dare il loro giudizio, non considerano semplicemente l'oggetto come è in se stesso, ma lo esaminano insieme con tutte le circostanze che l'accompagnano. Un uomo pieno di gioia perché possiede un diamante, non si limita a fissare la pietra che gli brilla davanti, ma pensa anche alla sua rarità: e il suo piacere e la sua esultanza sorgono proprio di qui. È proprio a questo punto che può intervenire un filosofo e suggerire osservazioni, considerazioni e circostanze particolari che sarebbero altrimenti sfuggite, e per mezzo delle quali egli può mitigare o stimolare una qualsiasi passione.

Può sembrare del tutto irragionevole negare l'autorità della filosofia per questo aspetto, ma bisogna confessare che contro l'affermazione di questa autorità c'è il valido argomento che, se le considerazioni suggerite dalla filosofia fossero naturali e ovvie, esse allora si sarebbero presentate da sole senza bisogno dell'aiuto della filosofia; mentre, se non sono naturali, non potranno mai avere un'influenza sui sentimenti, che hanno una natura estremamente sottile e non possono essere forzati neanche con il massimo sforzo e la più grande arte. Una considerazione che elaboriamo capziosamente, che comprendiamo con difficoltà, che non possiamo ricordare se non concentrandoci e facendo attenzione non produrrà mai quei durevoli e genuini movimenti della passione, che sono il risultato della natura e della costitu-

zione della mente. Un uomo che pretendesse di curarsi dall'amore osservando la sua donna attraverso strumenti *artificiali* come un microscopio o uno specchio deformante, e soffermandosi sulla ruvidezza della sua pelle e la mostruosa sproporzione delle sue fattezze, sarebbe come chi sperasse di mitigare o stimolare una passione ricorrendo agli argomenti *artificiali* di un Seneca o di un Epitteto. In entrambi i casi gli tornerà sempre alla mente il ricordo dell'aspetto naturale e della condizione naturale dell'oggetto. Le riflessioni della filosofia sono troppo sottili e vaghe per trovare posto nella vita comune o per riuscire a sradicare un affetto. L'aria diventa troppo leggera per poter respirare, quando essa si trova al di sopra dei venti e delle nuvole dell'atmosfera.

Un altro difetto delle raffinate considerazioni che la filosofia ci suggerisce sta nel fatto che esse solitamente non possono far diminuire o estinguere le nostre passioni viziose senza far diminuire o estinguere anche quelle che sono virtuose, rendendo la mente inattiva e completamente indifferente. Queste considerazioni, per la maggior parte, sono generali, e valgono per tutti i sentimenti; è vano sperare di dirigere la loro influenza da un unico lato. Se, attraverso lo studio e la continua meditazione, riusciremo a renderci intimamente presenti queste riflessioni, esse allora si espanderanno dappertutto e diffonderanno sulla mente una generale insensibilità. Quando distruggiamo i nervi, distruggiamo nel corpo umano, con il senso del dolore, anche quello del piacere.

Sarà facile scoprire con una sola occhiata l'uno o l'altro di questi difetti nella maggior parte di quelle riflessioni filosofiche tanto famose nell'antichità e ai nostri giorni. « Evitate che le offese o la violenza degli uomini » afferma il filosofo[3] « vi turbino con la collera o l'odio. Vi irritereste forse con una scimmia per la sua malignità o con una tigre per la sua ferocia? ». Questa considerazione ci dà una cattiva opinione della natura umana, per cui estingue gli affetti

[3] PLUTARCO, *De ira cohibenda.*

sociali. Essa tende anche a prevenire i rimorsi che un uomo può avere per i propri crimini, poiché il filosofo considera il vizio tanto naturale per gli uomini quanto lo sono gli istinti per gli animali.

« Tutti i mali nascono dall'armonia dell'universo che è assolutamente perfetta; turbereste un'armonia così divina per amore del vostro interesse particolare? ». « E se i mali che subisco derivano dalla malvagità o dall'oppressione? ». « Ma anche i vizi e le imperfezioni degli uomini rientrano nell'armonia dell'universo:

> Se le pesti e i terremoti non infrangono i disegni celesti,
> Perché dovrebbero violarli un Borgia o un Catilina? ».

« Ma se si ammette tutto questo, allora anche i miei stessi vizi rientreranno nella medesima armonia ».

Ad [4] uno che affermava che non vi è felicità se non si è superiori al giudizio degli uomini, uno spartano replicò: « Allora nessuno è felice tranne i furfanti e i ladri » [5].

« L'uomo è nato per essere infelice. Potrà dunque sorprendersi di fronte a ogni singola disgrazia? O potrà sfogare il proprio dolore e le proprie lamentele di fronte ad ogni disastro? ». « Sì, in quanto molto ragionevolmente si dorrà di essere nato per essere infelice. La vostra consolazione consiste nel presentare cento mali in luogo di quello che voi pretendete di alleviare ».

« Dovreste sempre tenere presenti la morte, le malattie, la povertà, la cecità, l'esilio, la calunnia e l'infamia come mali che sono inerenti alla natura umana. Se vi toccherà in sorte qualcuno di questi mali, lo sopporterete meglio quando già ne avrete previsto la possibilità ». « A questo rispondo che se ci limitiamo a una riflessione generica e remota sui mali della vita umana, allora questa riflessione non può avere alcuna efficacia nel prepararci a questi mali. Se viceversa vi meditiamo sopra da vicino e intensamente

[4] [Questo capoverso manca nelle edizioni C e D.]

[5] Plutarco, *Lacon. Apophteg.*

rendendoceli intimamente presenti, ecco allora il vero segreto per avvelenare tutti i nostri piaceri e per renderci eternamente infelici ».

« Il vostro dolore è inutile e non cambierà il corso del destino ». « Verissimo, e proprio perciò sono addolorato ».

La consolazione di Cicerone per la sordità è in un certo senso curiosa: « Quante sono le lingue che non capite? Il punico, lo spagnolo, il gallico, l'egiziano ecc. Nei confronti di tutte queste lingue voi siete come sordi, e tuttavia la cosa vi è del tutto indifferente. È allora una disgrazia così grande essere sordo ad una lingua in più? » [6].

Preferisco la risposta di Antipatro il Cirenaico quando alcune donne si dolevano con lui per la sua cecità: « Pensate forse che non esistano dei piaceri anche nell'oscurità? ».

Fontenelle afferma: « Non c'è nulla che possa distruggere l'ambizione e la passione per la conquista, quanto il vero sistema astronomico. Che infima cosa è l'intero globo terrestre a paragone dell'infinita estensione della natura! ». Questa considerazione è evidentemente troppo remota per poter mai avere un qualche effetto; o, ammesso che ne avesse uno, non distruggerebbe con l'ambizione anche il patriottismo? Questo stesso elegante autore aggiunge, con una certa fondatezza, che gli occhi splendenti delle dame costituiscono l'unico oggetto che non perde nulla del proprio lustro o del proprio valore una volta confrontato con i più vasti orizzonti dell'astronomia; è l'unico a resistere contro ogni sistema. E allora, dovrebbero forse i filosofi consigliarci di limitare a questo oggetto il nostro amore?

« L'esilio » dice Plutarco a un amico proscritto « non è un male; i matematici ci dicono infatti che tutta la terra non è che un punto se la confrontiamo con i cieli. Cambiare paese non è quindi molto di più che muoversi da una strada ad un'altra. L'uomo non è una pianta radicata ad una zolla di terra: ogni terra e ogni clima è egualmente adatto per lui » [7]. Questi argomenti sarebbero ammirevoli

[6] *Tusc. quaest.* lib. V, 40.
[7] *De exilio.*

se fossero conosciuti solo da quelli che sono mandati in esilio; ma che cosa accadrà se li conosceranno anche coloro che sono impegnati nelle faccende pubbliche distruggendo così il loro attaccamento al paese nativo? Oppure si tratta di argomenti che agiscono come le medicine dei ciarlatani che vanno egualmente bene per il diabete e per l'idropisia?

È certo che se un essere superiore fosse imprigionato in un corpo umano, tutta la vita gli apparirebbe tanto meschina, spregevole e puerile che non potrebbe mai essere spinto a impegnarsi in qualche cosa, e a mala pena presterebbe attenzione a ciò che avviene intorno a lui. Spingerlo ad essere tanto condiscendente da recitare con zelo ed alacrità la parte sia pure di un Filippo, sarebbe molto più difficile che costringere lo stesso Filippo, dopo circa cinquanta anni di regno e di conquiste, a rattoppare delle scarpe vecchie con la dovuta cura ed attenzione: occupazione che Luciano gli assegna nelle regioni infernali. Ora, tutti gli argomenti di disprezzo per le cose umane che potrebbero venire in mente a questo presunto essere superiore, si presentano anche al filosofo; ma essendo in un certo senso sproporzionati rispetto alle capacità umane e non essendo rafforzati dall'esperienza di qualcosa di meglio non hanno su di lui piena efficacia. Egli vede la loro verità, ma non la sente a sufficienza; ed è sempre un sublime filosofo quando non ne ha bisogno, cioè quando nulla lo disturba o agita le sue emozioni. Quando sono gli altri a giocare la loro parte si meraviglia per il loro impegno e per il loro ardore, ma non appena viene il suo turno è, di solito, trasportato dalle stesse passioni che ha condannato quando era un semplice spettatore [8].

Nei libri dei filosofi ci imbattiamo specialmente in due considerazioni dalle quali ci si deve attendere un importante risultato, poiché si tratta di conclusioni ricavate dalla vita comune e cui possiamo giungere anche con il più superficiale esame delle faccende umane. Se riflettiamo sulla bre-

[8] [Questo capoverso e quello precedente mancano nelle edizioni C e D.]

vità e sulla precarietà della vita, non ci sembrano forse da disprezzare tutti i nostri sforzi per la felicità? Ed anche se dovessimo spingere la nostra attenzione al di là della nostra vita, quanto ci sembreranno frivoli i nostri più vasti e generosi progetti, se solo considereremo i continui mutamenti e le incessanti rivoluzioni ricorrenti nelle faccende umane, per cui le leggi e la cultura, i libri e i governi vengono spazzati via dal tempo come da un torrente in piena e si disperdono nell'immenso oceano della materia! Una considerazione del genere porta certo a mortificare tutte le nostre passioni, ma non riesce forse anche a controbilanciare quell'espediente con cui la natura ci ha felicemente ingannato dandoci l'impressione che la vita umana ha una qualche importanza? Ed una considerazione del genere non può forse essere utilizzata con successo dai filosofi difensori della voluttà al fine di allontanarci dai sentieri dell'azione e della virtù per farci incamminare verso i campi fioriti dell'indolenza e del piacere?

Tucidide ci informa che durante la famosa peste di Atene, quando su tutti sembrava sovrastare la morte, prevalevano gaiezza ed allegria dissolute, e gli ateniesi si esortavano l'un l'altro a godere al massimo della vita finché durava. Boccaccio fa la stessa osservazione sulla peste di Firenze [9]. Un principio analogo rende i soldati, durante la guerra, più inclini alla sregolatezza e alla prodigalità di ogni altra specie di uomini. Il piacere presente è sempre importante, e tutto ciò che diminuirà l'importanza degli altri oggetti conferirà a questo piacere un valore e un'influenza ulteriori [10].

La *seconda* considerazione filosofica che può spesso avere un'influenza sui nostri sentimenti sorge da un confronto tra la condizione nostra e quella altrui. Noi facciamo continua-

[9] [Questa frase manca nelle edizioni C e D.]

[10] [Nelle edizioni C e D al posto di questa frase si leggeva: « Nel nostro regno si può rilevare che la lunga pace, portando sicurezza, ha molto mutato i militari per questo aspetto, facendo sì che i nostri ufficiali abbandonassero completamente la generosità propria della loro professione ».]

mente questo confronto anche nella vita comune, ma purtroppo, però, abbiamo la tendenza a confrontare la nostra condizione con quelli che ci sono superiori piuttosto che con quelli che ci sono inferiori. Il filosofo corregge questa naturale debolezza volgendo invece il proprio sguardo dall'altro lato, in modo da accontentarsi della condizione che gli ha assegnato la sorte. Ci sono poche persone che non ricavino una qualche consolazione da questa considerazione, anche se per un uomo di buon carattere la vista dell'infelicità umana dovrebbe essere fonte di dolore piuttosto che di conforto, e aggiungere, alle lagnanze per le proprie sfortune, una profonda compassione per le sfortune altrui. Tanto grande è l'imperfezione, anche dei migliori tra questi argomenti consolatori della filosofia [11].

[11] Lo scettico forse esagera quando limita tutti gli argomenti e le riflessioni filosofiche solo a queste due. Sembra infatti che ce ne siano altre la cui verità è inconfutabile e la cui tendenza naturale consiste nel moderare e nel raddolcire tutte le passioni. La filosofia si impadronisce avidamente di questi argomenti, li studia, li soppesa, se li imprime nella memoria, e li rende familiari alla mente; per cui la loro influenza sui caratteri riflessivi, gentili e calmi può essere rilevante. Ma voi chiederete quale sia la loro influenza quando il carattere è già predisposto a fare ciò verso cui tali riflessioni lo vorrebbero far inclinare. In questo caso potranno almeno rafforzare quel carattere e fornirgli delle opinioni su cui esso possa soffermarsi e di cui possa nutrirsi. Ecco alcuni esempi di riflessioni filosofiche di questo genere.

1. Non è forse certo che qualsiasi condizione nasconde dei mali? E allora perché invidiare un altro?

2. Ogni condizione contiene dei mali ben noti e c'è sempre una compensazione. Perché allora non contentarsi del presente?

3. L'abitudine affievolisce il senso del bene e del male, e livella tutto.

4. La salute e l'umore son tutto. Il resto ha ben poca importanza tranne che se influisce su questo caso.

5. Quante altre cose buone mi restano? Allora perché farmi abbattere da un male?

6. Quanti sono felici nella condizione di cui io invece mi lamento? Quanti mi invidiano?

7. Ogni bene ha un costo: la fortuna il lavoro, il favore l'adulazione. Voglio forse tenermi il denaro, e però avere anche la merce?

Concluderò questo argomento osservando che, sebbene la virtù costituisca senza dubbio la scelta migliore, quando può essere realizzata, pur tuttavia tale è il disordine e la confusione nelle faccende umane che non ci si deve mai

8. Non vi aspettate una felicità troppo grande nella vita; la natura non lo permette.

9. Non vi proponete una felicità troppo complicata. Ma dipende forse da me? Certo, la prima scelta dipende da voi. La vita è come un gioco; si può scegliere il gioco, e la passione poi gradatamente si impadronisce dell'oggetto relativo.

10. Anticipate con le vostre speranze e la vostra fantasia la consolazione futura che il tempo farà immancabilmente seguire ad ogni afflizione.

11. Desidero essere ricco. Perché? Per poter possedere molti oggetti belli: case, giardini, equipaggi ecc. Quanti begli oggetti la natura ci offre senza spesa? Se saprete goderne, vi basteranno. In caso contrario, guardate l'effetto dell'abitudine o del carattere che rapidamente fa scomparire anche il piacere delle ricchezze.

12. Desidero la fama. Supponiamo che l'ottenga: se agirò bene avrò in ogni caso la stima dei miei conoscenti; cosa mi può importare degli altri?

Queste riflessioni sono tanto ovvie che c'è da meravigliarsi che esse non vengano in mente a tutti; così convincenti che c'è da meravigliarsi che non persuadano tutti. Ma forse vengono in mente alla maggior parte degli uomini, che se ne persuade, ogni qual volta si sofferma sulla vita umana con sguardo tranquillo e distaccato. Mentre quando si presenta un evento concreto e sconvolgente, quando la passione è stata risvegliata, la fantasia è in agitazione, l'esempio ci trascina e si ha bisogno di consiglio, allora il filosofo scompare dietro l'uomo e questi cerca invano quella persuasione che prima gli sembrava tanto ferma e irremovibile. Quale può essere il rimedio per questo inconveniente? Aiutatevi pure con la frequente lettura dei gradevoli moralisti, ricorrete alla cultura di Plutarco, all'immaginazione di Luciano, all'eloquenza di Cicerone, all'arguzia di Seneca, alla gaiezza di Montaigne, alla sublimità di Shaftesbury. I precetti morali così espressi colpiscono profondamente e fortificano la mente contro le illusioni delle passioni. Non affidatevi però completamente agli aiuti esterni, ma acquisite con l'abitudine e l'impegno quel temperamento filosofico che dà forza alla riflessione, e rendendo del tutto autonoma una larga parte della vostra felicità, acquieta tutte le passioni disordinate e tranquillizza la mente. Non disprezzate questi aiuti, ma non confidate neanche troppo in essi, a meno che la natura nell'assegnarvi un certo temperamento non sia stata con voi particolarmente benevola.

aspettare, in questa vita, una perfetta o regolare distribuzione della felicità e dell'infelicità. Non solo i beni della fortuna e le doti fisiche (cose entrambe molto importanti) sono distribuiti in modo ineguale tra virtuosi e viziosi, ma la stessa mente partecipa in un certo modo a questo disordine, e il carattere più meritevole, per la struttura stessa delle passioni, non sempre gode della felicità più elevata.

Si può inoltre osservare che, sebbene ogni dolore fisico derivi da qualche disordine in una parte o organo, tuttavia il dolore non è sempre proporzionato al disordine, ma è maggiore o minore a seconda della maggiore o minore sensibilità della parte su cui gli umori nocivi esercitano la loro influenza. Un *mal di denti* produce spasimi di dolore più violenti della *tisi* o dell'*idropisia*. Allo stesso modo, riguardo all'economia della mente, possiamo osservare che tutti i vizi sono dannosi; tuttavia l'inquietudine o il dolore non sono distribuiti dalla natura proporzionatamente al grado di vizio, e l'uomo dalla virtù più elevata non sempre, anche trascurando gli eventi esterni, è il più felice. Una disposizione alla tristezza e alla melanconia costituisce certamente, *per i nostri sentimenti*, un vizio o un'imperfezione; ma poiché questa inclinazione può essere accompagnata da un forte senso dell'onore e da una grande integrità, la si può trovare in caratteri molto meritevoli, anche se essa è solo capace di amareggiare la vita e di rendere la persona che vi è soggetta completamente infelice. Al contrario, uno scellerato egoista può avere un carattere brillante e vivace, e cioè una certa *gaiezza di cuore*[12]: una buona qualità che viene però ricompensata molto più di quanto merita e che, se accompagnata da una sorte felice, compenserà il dolore e l'infelicità che sorgono da tutti gli altri vizi.

A questo proposito aggiungerò l'osservazione che, se un uomo è soggetto a qualche vizio o imperfezione, allora può spesso accadere che una buona qualità, che a questo vizio si accompagna, lo renderà molto più infelice di quanto lo

[12] [(Ed. C, t) « *gaieté de coeur* ».]

sarebbe se fosse completamente vizioso. Una persona con un carattere tanto debole da farsi abbattere dal dolore è ancora più infelice se è dotata di una disposizione generosa e amichevole, che le fa provare un vivo interessamento per gli altri e la espone maggiormente alla fortuna e al caso. Un senso di vergogna in un carattere imperfetto è certamente una virtù, ma produce molta inquietudine e rimorso: cose del tutto assenti in un mascalzone incallito. Chi unisce una esagerata dedizione all'amore a un cuore incapace di amicizia è più felice di chi, a questo eccesso nell'amore, affianca un carattere generoso che lo porta al di là di se stesso e lo rende completamente schiavo dell'oggetto della sua passione.

In una parola, la vita umana è guidata più dalla fortuna che dalla ragione; deve essere considerata più come uno sciocco passatempo che come una seria occupazione; ed è più influenzata dagli umori particolari che dai princìpi generali. Dovremo impegnarci in essa con passione ed ansia? Non merita tanto interessamento. Dovremo essere indifferenti a ciò che accade? Con la nostra flemma e trascuratezza perderemo tutti i piaceri che può dare il gioco. Mentre ragioniamo sulla vita, la vita è trascorsa e la morte tratta allo stesso modo lo sciocco e il filosofo, anche se essi, *forse*, l'accolgono in modi diversi. Ridurre la vita a un metodo e a delle regole esatte costituisce in genere una occupazione penosa, spesso inutile, e dimostra inoltre che diamo un valore eccessivo al premio per cui gareggiamo. Anche ragionare tanto diligentemente sulla vita e determinarne con precisione l'idea esatta, significherebbe sopravvalutarla se non fosse che, per certi caratteri, questa costituisce una delle più divertenti occupazioni in cui si può trascorrere la propria vita.

SAGGIO DICIANNOVESIMO

SULLA POLIGAMIA E IL DIVORZIO

Poiché il matrimonio è un impegno sottoscritto per mutuo consenso e ha quale suo scopo la propagazione della specie, è evidente che esso dovrà essere soggetto alla molteplicità di condizioni che il consenso ha istituito, ove esse non siano contrarie a tale scopo.

Un uomo, nell'unirsi con una donna, è legato a lei in base ai termini del proprio impegno; mentre nel generare dei figli è obbligato da tutti i vincoli della natura e dell'umanità a provvedere al loro mantenimento e alla loro educazione. Una volta che egli abbia adempiuto ai suoi doveri nessuno potrà più accusarlo di ingiustizia o di torto. E poiché i termini del suo impegno così come i metodi per provvedere al mantenimento della sua prole possono essere diversi, è una vera superstizione ritenere che il matrimonio debba essere dappertutto uniforme e avere un solo modo o forma. Se le leggi umane non frenassero la libertà naturale degli uomini, ogni matrimonio sarebbe diverso dagli altri tanto quanto sono diversi tra loro i contratti o i patti di ogni altro tipo o specie.

Poiché le circostanze mutano e le leggi propongono vantaggi diversi, troviamo che in tempi e in luoghi diversi esse impongono condizioni diverse a questo importante contratto. Nel Tonchino i marinai hanno l'abitudine, quando le navi entrano nel porto, di sposarsi per la stagione, e malgrado questo precario impegno si dice che essi possano avere la

certezza che queste spose temporanee saranno completamente fedeli al loro letto e in genere nella cura dei loro affari.

Al momento attuale non ricordo la fonte, ma ho letto da qualche parte che, avendo la repubblica di Atene perso molti dei suoi cittadini a causa delle guerre e delle pestilenze, permise che ogni uomo sposasse due mogli al fine di porre al più presto riparo alla desolazione provocata da queste calamità. Il poeta Euripide si unì in matrimonio con due fastidiose megere che tanto lo tormentarono con la loro gelosia e le loro liti, che egli da allora divenne un convinto *misogino*, ed è il solo scrittore di teatro, forse il solo poeta, che professò sempre avversione per l'altro sesso.

Nel bel romanzo intitolato *La storia dei Sevarambiani*, in cui si immagina che un gran numero di uomini e alcune donne naufraghino su di una spiaggia desolata, il capo, per porre rimedio alle liti senza fine che nascevano, regola i matrimoni nel seguente modo: una bella donna solo per sé, una donna ogni coppia di ufficiali inferiori e infine una in comune per ogni cinque uomini del grado più basso[1].

Presso gli antichi britanni esisteva un singolare tipo di matrimonio che non possiamo trovare in nessun altro popolo. Un certo numero di loro, una decina o una dozzina, si univa in società e ciò era forse necessario per una reciproca difesa in quell'epoca barbarica. Allo scopo di unire nel modo più stretto questa società, avevano un numero eguale di mogli in comune, e ogni bambino che nasceva lo consideravano figlio di tutti: di conseguenza era tutta la comunità a prendersi cura di lui.

Tra le creature inferiori la stessa natura, essendo la legislatrice suprema, determina tutte le leggi che regolano i matrimoni e le muta a seconda delle differenti condizioni di queste creature. Nei casi in cui è essa stessa a fornire tranquillità, cibo e difesa agli animali appena nati, allora l'unione di un momento costituisce tutto il matrimonio e la cura della prole è interamente affidata alla femmina.

[1] [(Ed. C-P, t) « In circostanze del genere il più grande legislatore avrebbe potuto risolvere la faccenda con maggiore saggezza? ».]

Mentre nel caso in cui il cibo è più difficile da acquistarsi, il matrimonio continua per una stagione fino al momento in cui la prole comune è in grado di provvedere a se stessa; poi il legame immediatamente si rompe e lascia ciascuna delle parti libera di unirsi in un nuovo rapporto nella stagione seguente. La natura, avendo invece dato all'uomo la ragione, non ha regolato con la medesima esattezza tutte le clausole del suo contratto matrimoniale, ma gli permette di adattarle secondo il proprio giudizio alle condizioni e situazioni particolari in cui egli si trova. Le leggi municipali rappresentano un aiuto per la saggezza di ciascun individuo e nello stesso tempo, limitando la libertà naturale degli uomini, fanno sì che l'interesse privato si pieghi all'interesse pubblico. Perciò tutti i regolamenti a questo proposito sono egualmente legali ed egualmente adeguati ai princìpi della natura, per quanto essi non siano egualmente convenienti, o egualmente utili alla società. Le leggi possono ammettere la poligamia, come accade tra le nazioni *orientali,* o i divorzi volontari, come presso i greci e i romani, o possono legare un uomo a un'unica donna, per tutto il corso della loro vita, come tra gli europei d'oggi. Può essere divertente soffermarsi sui vantaggi e gli svantaggi legati a ognuna di queste istituzioni.

I difensori della poligamia possono raccomandarla quale unico rimedio efficace contro i disordini dell'amore e quale unico mezzo per liberare gli uomini da quella schiavitù nei confronti delle donne, che ci è stata imposta dalla violenza naturale delle nostre passioni. Solo in questo modo potremmo recuperare il nostro diritto di sovranità e, saziando il nostro desiderio, ristabilire l'autorità della ragione sulla nostra mente e di conseguenza la nostra autorità sulle nostre famiglie. L'uomo, essendo incapace, come un sovrano debole, di difendersi dagli inganni e dagli intrighi dei sudditi, dovrebbe scagliare una fazione contro l'altra e, fondandosi sulla gelosia reciproca delle donne, divenire un sovrano assoluto. *Dividi e governa* è una massima universale e, trascurandola, gli europei subiscono una schiavitù più insopportabile e ignominosa di quella dei turchi o dei persiani che,

se sono soggetti a un sovrano peraltro lontano, nelle faccende domestiche governano con potere incontrastato [2].

Dall'altro lato si può a maggior ragione controbattere che questa sovranità del maschio in realtà è un atto di usurpazione e distrugge quella vicinanza di rango, per non dire eguaglianza, che la natura ha stabilito tra i sessi. Noi siamo per natura i loro amanti, i loro amici, i loro protettori; preferiremmo forse cambiare volontariamente questi teneri appellativi con il barbaro titolo di signore e tiranno?

In quale nostra capacità avremmo da guadagnare con questo inumano modo di procedere? Come amanti o come mariti? L'*amante* scomparirebbe completamente e il corteggiamento, il più piacevole quadro della vita, non potrebbe più aver luogo se le donne non potessero più disporre liberamente di se stesse, ma venissero acquistate e vendute come gli animali più spregevoli. Il *marito* avrebbe ben poco da guadagnare dalla scoperta di quel mirabile segreto che l'aiuta ad estinguere ogni aspetto del suo amore, tranne la gelosia. Non c'è rosa senza spine, ma egli si comporterebbe come uno sciocco che getta via la rosa e conserva solo le spine [3].

Le abitudini asiatiche, poi, distruggono non solo l'amicizia, ma anche l'amore. La gelosia impedisce agli uomini ogni

[2] [(Ed. C-P, t) « Se dalla Turchia giungesse qui un brav'uomo che ha appena lasciato il suo harem in cui tutti tremano davanti a lui, rimarrebbe sorpreso nel vedere Silvia nel suo salotto, adorata da tutti i damerini e bellimbusti della città, e certamente la prenderebbe per una potente e dispotica regina, circondata dal suo seguito di schiavi ed eunuchi ossequiosi ».]

[3] [Nelle edizioni C-N seguiva il capoverso: « Per conto mio, non considererei come un vantaggio dei costumi europei ciò che ha osservato Mehemet Effendi, l'ultimo ambasciatore turco in Francia. Egli dice: " Noi turchi siamo dei grandi semplicioni in confronto ai cristiani; ci sottoponiamo alle spese e agli affanni di mantenere, ognuno nella propria casa, un harem: mentre voi evitate queste preoccupazioni e avete il vostro harem ognuno nella casa dei vostri amici ". La ben nota virtù delle signore inglesi le assolve a sufficienza da questa accusa; e se questo ambasciatore turco avesse viaggiato tra di noi avrebbe dovuto ammettere che proprio le nostre libere relazioni con il bel sesso, più di ogni altra invenzione, abbelliscono, ravvivano e ingentiliscono la società ».]

intimità e familiarità tra di loro. Nessuno osa portare un amico nella sua casa o alla sua tavola, per timore di portare un amante per le sue numerose mogli. Ne consegue che, in tutti i paesi orientali, ogni famiglia è divisa dalle altre come se si trattasse di tanti regni diversi. Non c'è quindi da meravigliarsi che Salomone, vivendo come un principe orientale, con le sue settecento mogli e trecento concubine, ma senza un amico, abbia potuto scrivere in modo così commovente sulla vanità del mondo. Avrebbe trovato la vita un po' più gradevole se avesse cercato l'intimità di una moglie o di un'amante, pochi amici e molti compagni. Una volta distrutti l'amore e l'amicizia, che cosa resta nel mondo che valga la pena di accettare?

Un'altra inevitabile conseguenza di queste istituzioni orientali è la cattiva educazione dei bambini, specialmente quelli di condizione elevata. Coloro che trascorrono la prima parte della loro vita tra schiavi, potranno essere solo o schiavi o tiranni, e in tutti i loro successivi incontri, sia con gli inferiori come con i superiori, saranno portati a dimenticare la naturale eguaglianza tra gli uomini. Inoltre, un genitore con un harem che gli fornisce cinquanta figli, che impegno potrà dedicare a trasmettere i princìpi morali o la cultura ad una prole che a malapena conosce e che ama con un affetto tanto suddiviso? Perciò tanto la ragione quanto l'esperienza dimostrano che la poligamia è immancabilmente accompagnata dalla barbarie [4].

Per rendere la poligamia più odiosa non occorre che mi soffermi sui rovinosi effetti della gelosia e sullo stato di soggezione in cui mantiene il bel sesso in tutto l'Oriente. In quei paesi non è consentito agli uomini di avere alcun contatto con le donne, e ciò vale anche ai medici perfino quando la malattia ha distrutto presumibilmente qualsiasi passione licenziosa nel cuore del bel sesso, e, nello stesso tempo, le ha rese degli oggetti tutt'altro che desiderabili. Tournefort ci racconta che quando fu portato come medico nell'harem del *grand signor* fu molto sorpreso, guardando

[4] [Questo capoverso manca nelle edizioni C-K.]

in una galleria, nel vedere un gran numero di braccia nude che sporgevano dalle pareti. Non riusciva a immaginare cosa ciò potesse significare, finché gli fu detto che quelle braccia appartenevano a corpi che egli doveva curare senza saperne nulla più di quanto poteva apprendere dalle braccia. Non gli fu permesso di fare delle domande alle ammalate e neanche alla loro servitù per timore che potesse convincersi della necessità di accertare circostanze che la riservatezza dell'harem non permetteva fossero rivelate. Proprio da ciò deriva il fatto che nei paesi orientali il medico pretende di riconoscere le malattie dai soli battiti del polso, così come in Europa i ciarlatani pretendono di saper curare una persona esaminando solamente le sue urine. Ritengo che se Monsieur Tournefort fosse stato un ciarlatano, i gelosi turchi non gli avrebbero permesso in Costantinopoli di disporre dei materiali necessari per esercitare la sua arte.

In un altro paese in cui è consentita la poligamia, gli uomini rendono storpie le loro mogli, rendendo inutilizzabili i loro piedi, con lo scopo di imprigionarle in casa. Ma qualcuno potrà ritenere forse strano che in un paese europeo la gelosia possa giungere a tali livelli da rendere indecoroso persino pensare che una donna di rango possa avere piedi o gambe [5]; ne sia testimonianza la seguente vicenda che ci viene narrata da una fonte autorevole [6]. Nel corso di un viaggio verso Madrid la madre dell'ultimo re di Spagna attraversò una piccola cittadina spagnola famosa per la fabbricazione di guanti e di calze. I magistrati del posto pensarono che non vi potesse essere modo migliore per esprimere la loro gioia nell'accogliere la loro nuova regina, che presentarle un campione di quei prodotti che costituivano l'unico motivo di vanto per la loro città. Il *major domo* che accompagnava la principessa accolse i guanti molto benevolmente, ma quando gli furono presentate le calze, le scagliò

[5] [(Ed. C-P, t) « Uno spagnolo è geloso persino dei pensieri di coloro che avvicinano sua moglie e, nei limiti del possibile, cercherà di evitare che essa possa essere disonorata sia pure solo da una immaginazione licenziosa ».]

[6] *Mémoires de la cour d'Espagne par Madame d'Aunoy.*

via con grande indignazione e rimproverò aspramente i magistrati per questa grossolana manifestazione di mancanza di pudore dicendo: « Sappiate che una regina di Spagna non ha gambe ». La giovane regina che a quel tempo capiva molto imperfettamente lo spagnolo e che spesso era rimasta spaventata dalle dicerie sulla gelosia spagnola, immaginò che stessero per tagliarle le gambe; al che cominciò a gridare, chiese che la riconducessero in Germania perché non avrebbe mai sopportato una operazione del genere, e solo con difficoltà riuscirono a tranquillizzarla. Si dice che nel corso della sua vita Filippo IV non rise mai così di cuore come quando gli raccontarono questa storia [7].

Dopo aver rifiutato la poligamia e unito un uomo con una sola donna, soffermiamoci a considerare quale deve essere la durata della loro unione e se potremo ammettere quei divorzi volontari abituali tra i greci e i romani. Chi desidera difendere questa consuetudine potrebbe ricorrere alle seguenti ragioni.

Quanto spesso, dopo il matrimonio, dalle vicende più banali o da una incompatibilità di carattere, sorgono disgusto e avversione! Il tempo, invece di curare le ferite che sorgono dalle offese reciproche, le avvelena ogni giorno di più con nuove liti e rimproveri. Consentite di separare cuori che non erano adatti ad essere uniti; ognuno di essi potrà forse trovarne un altro che gli è più adatto. In definitiva

[7] [(Ed. C-P, t) « Se di una donna spagnola non dovremo immaginare che abbia delle gambe, che cosa dovremo immaginare di una donna turca? Non dovremo neanche pensare che esista. Proprio per questo a Costantinopoli si ritiene una dimostrazione di scortesia e di sconvenienza anche solo accennare alle mogli di un uomo in sua presenza (*Mémoires du Marquis d'Argens*). È vero che anche in Europa le persone ben educate non parlano mai delle proprie mogli, ma non per gelosia; credo piuttosto che ciò accada perché, se non ci fosse questa regola, potremmo annoiare la nostra compagnia parlando eccessivamente delle nostre consorti.

L'autore delle lettere persiane (Montesquieu) ha spiegato differentemente questa regola di cortesia. " Gli uomini evitano " scrive " di riferirsi in compagnia alle proprie mogli per timore di parlarne davanti a persone che le conoscono meglio di loro stessi " ».]

nulla è più crudele che difendere con la violenza un'unione che, prima, si sorreggeva sull'amore reciproco e ora è di fatto sciolta a causa dell'odio reciproco.

Ma la libertà di divorziare non costituisce solo una cura per l'odio e le liti familiari: rappresenta anche una mirabile precauzione contro di essi e l'unico segreto per mantenere in vita quell'amore che ha unito inizialmente la coppia sposata. Il cuore dell'uomo gode della libertà; il solo pensare ad una costrizione gli è penoso; quando cercate di costringerlo con la violenza a ciò che in caso contrario egli avrebbe in definitiva scelto, l'inclinazione cambierà immediatamente ed il desiderio si tramuterà in avversione. Se l'interesse pubblico non ci permette di godere con la poligamia quella *varietà* tanto gradevole in amore, che almeno non ci privi di questa tanto necessaria libertà di divorziare! Invano mi direte che potevo scegliere la persona con cui unirmi; è vero, spettava a me la scelta della mia prigione, ma il conforto è minimo, perché si tratta pur sempre di una prigione.

Questi sono gli argomenti che possono essere avanzati a favore del divorzio, ma contro di essi sembra che sussistano queste tre inconfutabili obiezioni. In *primo* luogo, quale sarà la sorte dei figli dopo la separazione dei loro genitori? Dovranno essere affidati ad una matrigna e provare, in luogo delle attenzioni e delle tenere cure della madre, l'indifferenza o l'odio di una estranea o di una nemica? Riscontriamo già abbastanza questi inconvenienti in quei casi in cui la natura, con la morte, rende inevitabile il divorzio per tutti i mortali; dovremo, forse, cercare di moltiplicare questi inconvenienti, moltiplicando i divorzi e dando la possibilità ai genitori di rendere infelice la loro prole per un qualsiasi capriccio?

In *secondo* luogo, è vero, da una parte, che il cuore degli uomini gode naturalmente della libertà e odia tutto ciò a cui è costretto; ma, d'altra parte, è anche vero che naturalmente esso si rassegna alle necessità e perde subito un'inclinazione quando risulta che è assolutamente impossibile sod-

disfarla. Direte che questi princìpi della natura umana sono contraddittori; ma che cosa è l'uomo se non un cumulo di contraddizioni? Bisogna tuttavia notare che quando troviamo princìpi contrari nella loro azione, non sempre tali princìpi si distruggono l'un l'altro, ma l'uno o l'altro riesce ad avere la meglio in una particolare occasione a seconda che le circostanze lo favoriscano o meno. Per esempio, l'amore è una passione inquieta e impaziente, piena di capricci e di mutamenti, che sorge in un attimo, da un particolare, da un'atmosfera, da un nulla, e che con la stessa rapidità si estingue. Questa passione richiede soprattutto libertà e perciò Eloisa aveva ragione quando, al fine di conservare questa passione, si rifiutava di sposare l'amato Abelardo.

> Quante volte, richiesta di sposarti ho detto:
> Maledette le leggi tutte, tranne che dell'amore;
> L'amore, libero come aria, se vede i lacci umani,
> Spiega le ali leggere e in un attimo vola.

L'*amicizia* invece costituisce un affetto calmo e tranquillo, guidato dalla ragione e rafforzato dall'abitudine; affetto che sorge da una lunga familiarità e da obblighi reciproci, senza gelosie o timori e senza quelle febbrili esplosioni di caldo e di freddo che nella passione dell'amore provocano un tormento tanto gradevole. Le costrizioni rafforzano quindi un affetto tanto sobrio come l'amicizia, ed esso giunge alla sua massima intensità quando qualche forte interesse o qualche bisogno unisce due persone indirizzandole verso un unico oggetto [8]. Perciò non dobbiamo temere di presentare come

[8] [(Ed. C-P, t) « Fermiamoci quindi a considerare se nel matrimonio dovrà predominare l'amore o l'amicizia, e subito potremo decidere se gli è più favorevole la libertà o la costrizione. Non c'è dubbio che i matrimoni più felici sono quelli in cui l'amore, con la lunga familiarità, si rafforza in amicizia. È pazzo chiunque sogni rapimenti ed estasi che vadano oltre la luna di miele. Perfino i romanzieri, malgrado la loro totale libertà di invenzioni, sono costretti ad abbando-

strettissimo un vincolo matrimoniale che si regga principalmente sull'amicizia. L'amicizia tra le persone, quando è solida e sincera, avrà piuttosto da guadagnare da tale vincolo; e se è vacillante ed incerta, questo è il modo migliore per consolidarla. Quante liti e ostilità inutili la gente di buon senso si sforza di dimenticare, quando è costretta a passare insieme la vita! Mentre si trasformerebbero rapidamente nell'odio più profondo se fossero spinte all'estremo dalla prospettiva di una facile separazione.

In *terzo* luogo dobbiamo tener presente che nulla è più pericoloso che unire due persone tanto strettamente in tutti i loro interessi e le loro preoccupazioni, come accade nel caso di un marito e di una moglie, senza rendere l'unione completa e totale. La minima possibilità di un interesse distinto sarebbe fonte di sospetti e di interminabili liti; la moglie, non sicura della sua posizione, continuerebbe a perseguire i propri scopi o fini [9], e l'egoismo del marito, unito a un maggiore potere, potrebbe essere ancora più pericoloso.

Nel caso in cui si considerassero insufficienti questi argomenti contro il divorzio volontario, spero che nessuno pretenderà di rifiutare la testimonianza dell'esperienza. Nel periodo in cui i divorzi erano estremamente frequenti tra i romani, i matrimoni erano estremamente rari e Augusto fu obbligato, con il ricorso a leggi penali, a costringere gli scapoli al matrimonio; sarà difficile rintracciare un caso analogo in un'altra epoca o presso un altro popolo [10]. Le più antiche leggi di Roma che proibivano i divorzi furono decisamente approvate da Dionigi di Alicarnasso [11]. Questo storico giu-

nare i loro amanti lo stesso giorno del matrimonio, e trovano più facile alimentare questa passione per una dozzina d'anni malgrado la freddezza, il disprezzo e le difficoltà, che per una settimana una volta raggiunti possesso e sicurezza ».]

[9] [Nelle edizioni C-P al posto di questa frase si leggeva invece: « Quella che Parnell chiama " la tendenza di una moglie al piccolo furto " diverrebbe doppiamente pericolosa ».]

[10] [Nelle edizioni C-D qui finiva il capoverso.]

[11] Lib. II, 25.

dicava infatti eccezionale l'armonia che si realizzava tra le persone sposate a causa di questa inseparabile unione degli interessi; ciascuno rifletteva sull'inesorabile necessità con cui erano uniti e abbandonava qualsiasi prospettiva di un'altra unione o scelta.

L'esclusione della poligamia e dei divorzi basta per raccomandare la pratica attuale in Europa per quanto riguarda il matrimonio.

SAGGIO VENTESIMO

LA SEMPLICITÀ E LA RAFFINATEZZA LETTERARIA

La bella letteratura, secondo l'Addison, è fatta di sentimenti che sono naturali senza essere ovvi. Non ci può essere una definizione della bella letteratura più giusta e più concisa.

I sentimenti che sono semplicemente naturali non toccano lo spirito con alcun piacere e non sembrano degni della nostra attenzione. Le spiritosaggini di un barcaiolo, le osservazioni di un contadino, le oscenità di un facchino o di un vetturale, tutte queste cose sono naturali e sgradevoli. Quale commedia insipida risulterebbe se copiassimo fedelmente e per intero il chiacchiericcio intorno ad una tavola da tè! Nulla può piacere alle persone di gusto all'infuori della natura dipinta con tutte le sue grazie e i suoi ornamenti, *la belle nature*; oppure, se copiamo la vita delle persone basse, i tratti devono essere forti e notevoli, e devono dare allo spirito un'immagine vivace. L'ingenuità [*naivety*[1]] assurda di Sancho Panza è rappresentata dal Cervantes con colori così inimitabili che essa interessa quanto la descrizione dell'eroe più magnanimo o dell'amante più appassionato.

Lo stesso accade con gli oratori, i filosofi, i critici e con qualunque altro autore che parla in prima persona,

[1] [(Ed. C-K, n) « Questa è una parola che ho preso in prestito dal francese e che manca nella nostra lingua ». (*N.d.C.*)]

senza introdurre altri personaggi o attori. Se il suo linguaggio non è elegante, le sue osservazioni insolite, il suo sentire forte e maschio, invano egli esalterà la sua naturalezza e la sua semplicità. Egli potrà essere corretto: ma non sarà mai piacevole. La disgrazia di questi autori è che essi non vengono mai biasimati o criticati. La buona fortuna di un libro e quella di un uomo non sono la stessa cosa. Il sentiero occulto della delusione nella vita, di cui parla Orazio, *fallentis semita vitae*, può essere la sorte più felice per il primo, ma è la più grande disgrazia in cui possa imbattersi il secondo.

D'altra parte, le produzioni che sono soltanto sorprendenti senza essere naturali non potranno mai dare allo spirito un piacere durevole. Il dipingere chimere non è, per parlare propriamente, copia o imitazione. Va perduta la giustezza della rappresentazione, e lo spirito è deluso perché trova una pittura che non rassomiglia ad alcun originale. E queste successive raffinatezze non sono più gradevoli nello stile epistolare o filosofico di quanto lo siano nello stile epico o tragico. L'eccesso di ornamento è un difetto in ogni genere di produzione. Espressioni insolite, forti ostentazioni di spirito, similitudini troppo sottolineate e tratti epigrammatici, specialmente quando ricorrono troppo frequentemente, costituiscono delle bruttezze piuttosto che degli abbellimenti del discorso. Come l'occhio nell'osservare un edificio gotico è distratto dalla molteplicità degli ornamenti e perde la visione del tutto per l'attenzione troppo minuta che presta alle parti, così la mente nel leggere con cura un'opera sovraccarica di spirito è stancata e annoiata dalla costante preoccupazione di far bella mostra e di sorprendere. Ciò accade quando uno scrittore sovrabbonda di spirito, anche se questo spirito, in se stesso, possa essere giusto e gradevole. Ma accade comunemente a questi scrittori che essi vadano in cerca dei loro ornamenti prediletti anche quando l'argomento non li fornisce, e in tal modo hanno venti trovate insipide per una sola idea che è veramente bella.

Nella dottrina critica non v'è argomento più ricco di questo della giusta commistione della semplicità e della

raffinatezza nella letteratura; e perciò, per non vagare in un campo troppo vasto, mi limiterò a poche osservazioni generali su questo argomento.

In primo luogo osservo che, *sebbene gli eccessi di entrambi i generi si debbano evitare e si debba mantenere una via di mezzo in tutte le produzioni, tuttavia questa via di mezzo non sta in un punto, ma permette una notevole ampiezza.* Considerate quanta distanza vi sia, da questo punto di vista, fra Pope e Lucrezio. Questi sembrano collocati ai due estremi più lontani della raffinatezza e della semplicità cui un poeta può indulgere senza rendersi colpevole di qualche eccesso degno di biasimo. Tutto questo intervallo può essere riempito da poeti che possono essere diversi gli uni dagli altri, ma essere tutti ugualmente ammirevoli, ciascuno nel suo stile e nella sua maniera peculiare. Corneille e Congreve che spingono il loro spirito un po' più in là di Pope (se si possono confrontare tra loro poeti di genere così differente), e Sofocle e Terenzio, che sono più semplici di Lucrezio, sembra che siano usciti fuori da questa via di mezzo in cui si sono mantenute le produzioni più perfette, e si siano resi colpevoli di qualche eccesso nei loro caratteri opposti. Fra tutti i grandi poeti, secondo me sono Virgilio e Racine quelli che stanno più vicini al centro e sono più lontani da entrambi gli estremi.

La mia seconda osservazione su questo argomento è che *è molto difficile, se non impossibile, lo spiegare a parole quale sia la giusta via di mezzo fra gli eccessi della semplicità e della raffinatezza, e il dare una regola per mezzo della quale possiamo conoscere esattamente i confini esistenti fra i difetti e la bellezza.* Un critico può discorrere molto giudiziosamente su questa materia non solo senza istruire i suoi lettori, ma anche senza comprendere perfettamente egli stesso la materia. Non v'è un brano di critica più bello della *Dissertazione sulle pastorali* di Fontenelle, in cui, con un certo numero di riflessioni o di ragionamenti filosofici, l'autore cerca di fissare la giusta via di mezzo che si deve seguire in quella specie di letteratura. Ma chiunque legga le pastorali di quell'autore si convincerà che quel critico

giudizioso, nonostante i suoi bei ragionamenti, aveva un gusto falso e fissava il suo punto di perfezione molto più vicino a quegli estremi di raffinatezza di quanto la poesia pastorale voglia ammetterne. I sentimenti dei suoi pastori vanno più d'accordo con le *toilettes* di Parigi che non con le foreste dell'Arcadia. Ma di ciò sarebbe impossibile accorgersi stando ai suoi ragionamenti critici. Egli biasima tutti gli eccessi di pittura e di ornamento assai più di quanto avrebbe fatto Virgilio, se quel grande poeta avesse scritto una dissertazione su quella specie di poesia.

Per quanto i gusti degli uomini siano differenti, il loro discorso su questi argomenti è di solito lo stesso. Nessuna critica può essere istruttiva quando non scende ai particolari e non è piena di esempi e di illustrazioni. Da tutte le parti si ammette che la bellezza, così come la virtù, stia sempre nel mezzo: ma dove si trovi questo mezzo, questo è il grande problema, e non può mai essere risolto sufficientemente mediante ragionamenti generali.

Enuncerò, come terza osservazione su questo argomento, che *dobbiamo stare in guardia più contro l'eccesso di raffinatezza che contro quello di semplicità; e ciò perché il primo eccesso è insieme meno bello e più pericoloso dell'altro.*

È regola certa che lo spirito e la passione sono assolutamente incompatibili. Quando si muovono gli affetti non v'è posto per l'immaginazione. Siccome lo spirito dell'uomo è per natura limitato, è impossibile che tutte le sue facoltà possano operare insieme: e più alcune sono predominanti, meno spazio rimane alle altre per esercitare la loro forza. Per questa ragione un maggior grado di semplicità è richiesto in tutte le composizioni in cui si descrivono uomini, azioni e passioni, che non in quelle che sono costituite da riflessioni e osservazioni. Siccome la prima specie di letteratura è più avvincente e più bella, si deve senz'altro. per questo motivo, dare la preferenza all'estremo della semplicità su quello della raffinatezza.

Possiamo anche osservare che quelle composizioni che si leggono più spesso e che ogni uomo di gusto ha imparato a memoria si raccomandano per la semplicità e non hanno

nulla di sorprendente nel pensiero, quando questo sia spogliato di quell'eleganza di espressione e dell'armonia dei ritmi di cui è rivestito. Se invece il merito della composizione stesse in un tratto di spirito, questo, sulle prime, colpirebbe; ma la mente anticipa il pensiero nella seconda lettura e non viene più a lungo colpita da esso. Quando leggo un epigramma di Marziale il primo verso mi richiama l'intera composizione, e non provo piacere nel ripetermi ciò che conosco già. Ma ogni verso, ogni parola di Catullo ha il suo merito, e non mi stanco mai di rileggerlo. È sufficiente scorrere una volta Cowley: ma Parnell dopo la quinta lettura è ancora fresco come alla prima. Inoltre accade coi libri come con le donne, nelle quali una certa semplicità di maniere e di abbigliamento è più attraente di quello splendore di rossetti, di portamento e di vestiti che può abbagliare la vista, ma non conquista gli affetti. Terenzio è una bellezza modesta e timida a cui si concede tutto perché non pretende nulla, e la cui purezza e naturalezza fa su di noi un'impressione durevole, sebbene non violenta.

Ma la raffinatezza, come è l'estremo meno « bello », così è il più « pericoloso » e quello in cui si è più propensi a cadere. La semplicità, quando non è accompagnata da una grande eleganza e proprietà, passa per sciatteria. Al contrario, lo scintillio dello spirito e della fantasia ha qualcosa di sorprendente. I lettori comuni ne sono fortemente colpiti e si immaginano falsamente che quello sia il modo di scrivere più difficile e insieme più eccellente. Seneca abbonda di piacevoli difetti, dice Quintiliano, *abundat dulcibus vitiis*, e per questa ragione è il più pericoloso e il più atto a corrompere il gusto dei giovani e degli sconsiderati.

Aggiungerò che dall'eccesso di raffinatezza bisogna guardarsi ora più che mai, perché è quell'estremo in cui si è più propensi a cadere quando la cultura ha fatto progressi e, in ogni specie di composizioni, sono apparsi scrittori eccellenti. La smania di piacere con la novità conduce gli uomini lontano dalla semplicità e dalla naturalezza e ne riempie gli scritti, fino alla sazietà, di affettazione e di idee com-

plicate [2]. Fu così che l'eloquenza asiatica degenerò tanto rispetto all'eloquenza attica; fu così che l'età di Claudio e di Nerone divenne tanto inferiore di gusto e di genialità a quella di Augusto. E forse ci sono attualmente sia in Francia, che in Inghilterra, dei sintomi di un'analoga degenerazione del gusto.

[2] [La prima parte di questa frase fu aggiunta nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

SAGGIO VENTUNESIMO

I CARATTERI NAZIONALI [1]

Il volgo tende a portare agli estremi tutti i *caratteri nazionali*; e una volta stabilito come principio che un popolo è malvagio, o codardo, o ignorante, non ammetterà alcuna eccezione e accomunerà tutti indistintamente nello stesso biasimo. Gli uomini di buon senso condannano questi giudizi indiscriminati, pur se allo stesso tempo riconoscono che ogni nazione ha certi particolari modi di comportamento, e che certe particolari qualità si riscontrano più spesso in un certo popolo che nei suoi vicini. In Svizzera, la gente comune è probabilmente più onesta della gente dello stesso ceto in Irlanda; e ogni persona prudente, in base a questo solo fatto, riporrà diversamente la propria fiducia. Abbiamo ragione di aspettarci maggiore arguzia e gaiezza in un francese che non in uno spagnolo, anche se Cervantes nacque in Spagna. Un inglese sarà naturalmente ritenuto più colto di un danese, anche se Tycho Brahe nacque in Danimarca.

Diverse son le ragioni che si danno di questi *caratteri nazionali*; alcuni ne danno una spiegazione basata su cause *morali*, mentre altri ne danno una basata su cause *fisiche*. Per cause *morali* intendo tutte quelle circostanze che siano in grado di agire sulla mente come dei motivi o delle ragioni, e che ci rendono abituali certi particolari modi di comportamento. Di questo tipo sono la natura del governo, le rivolu-

[1] [Questo saggio fu pubblicato la prima volta nell'edizione D.]

zioni nella cosa pubblica, l'abbondanza o l'indigenza in cui si vive, la posizione della nazione rispetto ai propri vicini, e simili. Per cause *fisiche* intendo quelle qualità dell'atmosfera e del clima che si ritiene agiscano insensibilmente sul carattere alterando il tono e la costituzione fisici e dando un aspetto che, se anche la riflessione e la ragione possono talvolta vincere, predominerà tuttavia in genere sugli uomini e influirà sul loro comportamento.

Che il carattere di una nazione dipenda in gran parte da cause *morali* risulterà evidente all'osservatore più superficiale; una nazione, infatti, non è altro che un insieme di individui, e il comportamento degli individui è spesso determinato da queste cause. Come la povertà e il duro lavoro sviliscono la mente della gente comune rendendola inadatta a qualsiasi scienza e a qualsiasi professione che richieda ingegno, così, quando un governo comincia ad essere fortemente oppressivo per tutti i sudditi dovrà avere un effetto conseguente sul loro carattere e sul loro ingegno, e inevitabilmente bandirà da loro tutte le arti liberali [2].

Lo stesso principio delle cause morali definisce il carattere delle varie professioni e riesce persino a cambiare quella disposizione che ognuno riceve dalle mani della natura. Quello di un *soldato* e quello di un *prete* sono dei caratteri differenti, in tutte le nazioni e in qualsiasi epoca; e questa differenza è basata su delle circostanze la cui azione è eterna e inalterabile.

L'incertezza della loro vita, rende i soldati prodighi e generosi, oltre che coraggiosi; l'inattività e le numerose comitive che formano nei loro accampamenti e nelle guarnigioni li rendono propensi ai piaceri e alla galanteria; cambiando spesso le loro compagnie, ne guadagnano in buona educazione e in franchezza di comportamento; essendo impiegati solo contro un nemico pubblico e dichiarato, diventano sinceri, onesti e leali; e siccome si servono più del la-

[2] [(Ed. D-P, t) « Esempi di questo tipo sono molto comuni nel mondo ».]

voro del corpo che non di quello della mente, in genere sono ottusi e ignoranti [3].

Una massima trita, ma non completamente falsa, è che *i preti in tutte le religioni sono uguali*; sebbene il carattere della professione non prevarrà in ogni singolo caso sul carattere personale, tuttavia è certo che predominerà sulla maggior parte. Infatti, come gli spiriti, secondo quanto osservano i chimici, una volta giunti a una certa altezza sono tutti uguali, quale che sia il materiale da cui sono estratti, così questi uomini, elevati al di sopra dell'umanità, acquistano un carattere uniforme del tutto peculiare a loro che, a mio parere, non è davvero in generale il carattere più amabile che si possa trovare nella società umana. È un carattere quasi in tutto opposto a quello del soldato, come del resto lo è il modo di vivere da cui deriva [4].

[3] È un detto di Menandro che κομψὸς στρατιώτης, οὐδ'ἂν εἰ πλάττοι θεός, οὐθεὶς γένοιτ'ἄν, « Neanche Dio ha il potere di rendere fine un soldato »: MEN., *Apud Stobaeum*. Oggi invece, sui modi dei soldati si fa in genere l'osservazione opposta. A me sembra che fosse presuntuoso da parte degli antichi attribuire tutta la loro raffinatezza e la loro civiltà ai libri e allo studio, per i quali la vita del soldato non è davvero adatta. Il suo ambiente è la compagnia e il mondo. E se dalla compagnia si può imparare la buona educazione, i soldati ne avranno certo in gran quantità.

[4] Pur se tutta l'umanità ha una forte propensione verso la religione in certi periodi e in certe condizioni, tuttavia sono ben pochi, o nessuno, coloro che l'hanno nel grado e con la costanza necessari a sostenere il carattere di questa professione. Siccome i preti sono presi dalla massa degli uomini comuni, proprio come nel caso delle altre occupazioni, perché attirati da prospettive di guadagno, accadrà quindi inevitabilmente che la maggior parte di essi, tranne gli atei o i liberi pensatori, si troveranno in certe occasioni nella necessità di fingere più devozione di quanta ne abbiano in quel momento e di mantenere un'apparenza di fervore e di serietà, anche se ormai stanchi delle pratiche della loro religione o se hanno la mente occupata dalle ordinarie occupazioni della vita. Non potranno, al contrario di tutti gli altri, dar libero corso ai moti dell'animo e ai loro sentimenti naturali; dovranno invece mettere sotto controllo i propri sguardi, le proprie parole e le proprie azioni; e per sostenere la venerazione che viene loro tributata dalla moltitudine, debbono non soltanto mantenere un notevole riserbo, ma debbono anche promuovere uno spirito di superstizione con una continua e ipocrita affettazione. Que-

Quanto alle *cause fisiche*, sono propenso a dubitare fortemente che agiscano in questo caso; né credo che gli uomini debbano qualcosa del loro temperamento o del loro in-

sta dissimulazione distrugge spesso la sincerità e la semplicità del loro temperamento, e produce una frattura irreparabile nel loro carattere.

Se per caso uno di loro è dotato di un temperamento più incline del comune alla devozione, tanto da aver ben poche occasioni di dover sostenere con l'ipocrisia il carattere della sua professione, gli sarà così naturale sopravvalutare questo vantaggio e pensare che esso valga ad espiazione di ogni violazione della morale, che spesso non sarà più virtuoso dell'ipocrita. E sebbene nessuno osi più difendere quelle opinioni ormai screditate secondo cui *tutto è lecito ai santi* e *soltanto loro hanno la proprietà dei loro beni*, tuttavia possiamo osservare che questi princìpi si nascondono in ogni petto e rappresentano lo zelo per le osservanze religiose come un merito così grande da poter compensare molti vizi e mostruosità. Questa osservazione è così comune che tutti gli uomini prudenti stanno in guardia non appena si imbattono in una straordinaria manifestazione di religiosità, pur se allo stesso tempo ammettono che ci sono molte eccezioni a questa regola generale, e che probità e superstizione, o addirittura probità e fanatismo, non sono sempre e in ogni caso incompatibili.

Moltissimi uomini sono ambiziosi, ma la loro ambizione può in genere venir soddisfatta dal successo nella professione che esercitano, il che va quindi a tutto vantaggio degli interessi della società. L'ambizione del prete, invece, si può spesso soddisfare soltanto favorendo ignoranza e superstizione, fede implicita e pie frodi; e avendo ottenuto ciò che soltanto mancava ad Archimede (e cioè un altro mondo su cui poter fissare i suoi strumenti), non c'è da stupirsi se riescono a muovere questo mondo a loro piacimento.

Moltissimi uomini hanno una presuntuosa opinione di sé; ma i preti provano una particolare tentazione a tale vizio, dal momento che sono trattati con tanta venerazione e addirittura considerati sacri dalla moltitudine ignorante.

La maggior parte degli uomini propendono ad avere una particolare considerazione per coloro che esercitano la loro stessa professione; ma poiché l'uomo di legge, il medico o il mercante conducono ognuno i propri affari per proprio conto, gli interessi di coloro che esercitano queste professioni non sono così strettamente uniti come gli interessi dei preti di una stessa religione, in cui l'intero corpo trae vantaggio dalla venerazione tributata alle loro credenze comuni e dalla eliminazione degli antagonisti.

Pochi sono gli uomini che riescono a sopportare con pazienza una diretta opposizione; ma i preti troppo spesso raggiungono addi-

gegno all'aria, al cibo o al clima. Confesso che, a prima vista, l'opinione opposta potrebbe giustamente sembrare probabile; vediamo infatti che queste circostanze influiscono su

rittura una sorta di furore a questo proposito; tutto il loro credito e la loro sussistenza dipendono infatti dalla fede che si ha nelle loro opinioni; soltanto loro pretendono di avere una autorità divina e sovrannaturale, o hanno la possibilità di rappresentare i loro avversari come empi e blasfemi. L'*odium theologicum*, cioè l'odio teologico, è citato perfino nei proverbi e indica il più violento e implacabile grado di rancore.

Il desiderio di vendetta è una passione naturale in tutta l'umanità, ma sembra regnare con estrema violenza nei preti e nelle donne; costoro, infatti, non avendo la possibilità di uno sfogo immediato della loro collera in atti violenti o in combattimento, tendono a credersi per questo disprezzati, e il loro orgoglio sostiene la loro inclinazione vendicativa. [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione K.]

Così, molti vizi della natura umana vengono sprigionati da precise cause morali in chi possiede un tale temperamento; e sebbene parecchi sfuggano al contagio, tuttavia qualunque governo saggio si guarderà dalle brighe di una società che si trasformerà per sempre in una fazione, sì che mentre agirà come una società sarà sempre mossa da ambizione, orgoglio, desiderio di vendetta e spirito di persecuzione.

Il temperamento religioso è grave e serio; e questo è il carattere che si richiede ai preti, che prescrive a costoro delle rigide regole di modestia e che in genere impedisce che si abbandonino a sregolatezze o a intemperanze. Nei sodalizi ecclesiastici non è permessa la gaiezza, e tanto meno gli eccessi di piacere: e questa, forse, è l'unica virtù che devono alla loro professione. Nelle religioni fondate su princìpi speculativi e nelle quali le funzioni religiose comportino anche dei discorsi pubblici, si potrebbe anche pensare, invero, che i preti abbiano una parte considerevole nella cultura del loro tempo; è tuttavia certo che il loro gusto nell'eloquenza sarà sempre maggiore della loro competenza in ragionamenti filosofici. Chiunque, poi, possieda le altre nobili virtù della bontà, della dolcezza e della moderazione, e senza dubbio molti di loro le hanno, lo deve alla natura o alla riflessione, non allo spirito della sua vocazione.

Non era affatto un cattivo espediente quello che usavano gli antichi romani per impedire le gravi conseguenze del carattere proprio dei preti: crearono una legge per la quale nessuno poteva essere investito di cariche sacerdotali se non aveva compiuto i cinquanta anni di età (DION. HAL., lib. II, 21). Vivere da laico fino a quell'età, si presumeva bastasse a consolidare il carattere di una persona. [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione K.]

tutti gli altri animali, e che anche quelle creature, come i cani, i cavalli ecc., che sono adatte a vivere in qualsiasi clima, non in tutti raggiungono la stessa perfezione. Il coraggio dei mastini e dei galli da combattimento sembra peculiare all'Inghilterra; le Fiandre sono note per i loro cavalli enormi e pesanti, mentre la Spagna per i suoi cavalli leggeri e di buona tempra. E ogni razza di queste creature, trapiantata da un paese all'altro, perderà immediatamente le qualità che aveva ricevuto dal clima in cui era nata. Ci si potrebbe ora chiedere perché mai non dovrebbe succedere lo stesso con gli uomini [5].

Pochi quesiti sono più singolari di questo, o si presenteranno con maggiore frequenza nelle nostre ricerche sulle cose umane; sarà quindi opportuno sottoporlo a un esame completo.

La mente umana è per natura notevolmente imitatrice, e non è possibile che un qualsiasi gruppo di uomini conversino spesso insieme senza acquisire una somiglianza di modi e senza comunicarsi reciprocamente sia i loro vizi sia le loro virtù. In tutte le creature razionali c'è una forte propensione alla compagnia e alla società; e quella stessa disposizione che ci dà questa tendenza ci fa entrare profondamente nei nostri sentimenti reciproci, e fa sì che in tutto

[5] Cesare (*De bello gallico*, lib. IV, 2) dice che i cavalli della Gallia erano molto buoni, mentre molto cattivi erano quelli della Germania. Nel libro VII, 65, leggiamo che fu costretto a rifornire una parte della cavalleria tedesca con dei cavalli gallici. Oggi in Europa non esiste paese in cui i cavalli siano peggiori che in Francia, mentre in Germania abbondano eccellenti cavalli da guerra. Questo può far nascere il sospetto che neanche gli animali dipendano dal clima, ma dalle riverse razze e dall'abilità e dalla cura con cui si allevano. Nell'Inghilterra del nord abbondano i migliori cavalli del mondo, di tutti i generi; nelle contee vicine, a nord del Tweed, non si trova un buon cavallo di nessun genere. STRABONE, lib. II, 103, respinge in gran parte la tesi dell'influenza del clima sugli uomini; tutto è abitudine e educazione, dice; non dipende dalla natura se gli ateniesi sono colti, i lacedemoni ignoranti, e ignoranti anche i tebani che sono ancora più vicini ai primi. Neanche la differenza tra gli animali, aggiunge Strabone, dipende dal clima. [Questa nota manca nell'edizione D.]

il circolo o il gruppo di compagni corrano, per così dire, per contagio passioni o inclinazioni simili. Quando degli uomini sono uniti in uno stesso corpo politico, le occasioni di rapporti reciproci, per la difesa, il commercio e il governo, saranno più frequenti, tanto che, oltre a uno stesso modo di parlare o a uno stesso linguaggio, acquisteranno anche dei modi simili e avranno un carattere comune o nazionale così come un carattere personale, peculiare a ciascuno di loro. Ora, sebbene la natura produca in grande abbondanza tutti i vari tipi di indole e di intelletto, non ne segue che li produca sempre in proporzioni simili e che in tutte le società gli elementi di operosità e di indolenza, di coraggio e di codardia, di benevolenza e di brutalità, di saggezza e di follia, siano mescolati nella stessa misura. Se una di queste disposizioni si riscontra in quantità maggiore di tutte le altre nell'infanzia di una società, essa prevarrà naturalmente nel composto e darà un certo colore al carattere nazionale. Oppure, se si affermasse che non si può ragionevolmente pensare che un tipo di indole predomini, neanche in simili società ristrette, e che quindi nel composto rimarranno sempre le stesse proporzioni, è pur certo però che le persone influenti e autorevoli, costituendo un gruppo ancora più ristretto, non si può pensare che abbiano sempre lo stesso carattere; e la loro influenza sul comportamento della gente sarà sempre considerevole. Se al primo nascere di una repubblica l'autorità fosse conferita a un Bruto che si lasciasse trasportare da un tale entusiasmo per la libertà e per il bene pubblico da ignorare tutti i vincoli di natura e tutti gli interessi privati, un esempio così illustre avrebbe naturalmente un effetto su tutta la società e susciterebbe in tutti i petti la stessa passione. Non importa cosa sia quel che forma il carattere di una generazione; certo è che la successiva assorbirà ancor più profondamente il colore della stessa tinta, in quanto gli uomini sono più sensibili a tutte le impressioni nella loro infanzia e le conservano per tutta la vita. Sostengo quindi che tutti i caratteri nazionali, quando non dipendano da precise cause *morali*, derivano da accidenti come questi e che le cause fisiche non hanno una loro

azione visibile sulla mente umana. In filosofia, è una massima sempre osservata che si debbano considerare come non esistenti le cause che non si manifestano [6].

Se anche giriamo l'intero globo, o scorriamo gli annali della storia, troveremo sempre i segni di una simpatia o di un contagio dei modi di comportamento, e mai l'influenza dell'aria o del clima.

In *primo* luogo possiamo osservare che quando un governo di dimensioni cospicue si regge per molti secoli, estende a tutto l'impero un carattere nazionale e comunica a tutte le sue regioni dei modi di comportamento simili. Così, i cinesi presentano la più grande uniformità di carattere immaginabile, anche se l'aria e il clima delle varie regioni di quell'enorme impero sono soggetti a notevoli variazioni.

In *secondo* luogo, nei governi piccoli e contigui l'uno all'altro le popolazioni hanno ciò nonostante caratteri reciprocamente diversi e spesso i loro modi di comportamento sono tanto differenti quanto tra i popoli più lontani. Atene e Tebe non distavano più di un breve giorno di viaggio: eppure, gli ateniesi erano tanto straordinari per ingegno, belle maniere e gaiezza quanto i tebani lo erano per ottusità, rozzezza e apatia. Plutarco, parlando degli effetti dell'aria sulla mente umana, osserva che gli abitanti del Pireo possedevano un carattere molto diverso da quello degli abitanti della cittadella di Atene, distante circa quattro miglia; ma credo che nessuno vorrà attribuire la differenza di modi a Wapping e a St. James a una differenza di aria o di clima.

In *terzo* luogo, un identico carattere nazionale in genere accompagna l'autorità di un governo fino ad un ben preciso confine; sì che, attraversando un fiume o superando una montagna, troviamo una nuova serie di comportamenti e un nuovo governo. Gli abitanti della Linguadoca e i guasconi sono i popoli più allegri di Francia; ma non appena si passano i Pirenei, ci si trova in mezzo agli spagnoli. Si potrà mai pensare, allora, che le qualità dell'aria cambino esattamente ai confini di un impero, confini che tanto dipendono

[6] [Questa frase fu aggiunta nell'edizione Q.]

dalla fortuita sorte delle battaglie, dei negoziati e dei matrimoni?

In *quarto* luogo, quando un qualsiasi gruppo di uomini, sparsi in diverse nazioni lontane fra loro, mantengono degli stretti rapporti di associazione o di comunicazione, acquistano dei modi di comportamento simili e hanno ben poco in comune con i popoli in mezzo ai quali vivono. Così, gli ebrei in Europa e gli armeni in Oriente hanno un carattere particolare; e i primi sono tanto noti per i loro inganni, quanto i secondi per la loro probità [7]. Si può osservare che anche i gesuiti, in tutti i paesi cattolici romani, hanno un loro particolare carattere.

In *quinto* luogo, quando un qualche caso fortuito, come una differenza di lingua o di religione, impedisce a due popoli che abitano lo stesso paese di mescolarsi l'uno con l'altro, essi conserveranno per parecchi secoli dei modi di comportarsi diversi e persino opposti. La probità, l'austerità e il coraggio dei turchi costituiscono l'opposto esatto della falsità, della frivolezza e della codardia dei greci moderni.

In *sesto* luogo, gli stessi modi di comportamento, così come le stesse leggi e la stessa lingua, saranno sempre peculiari a un popolo e lo seguiranno in qualsiasi parte del globo. Le comunità spagnole, inglesi, francesi e olandesi si possono sempre individuare, anche nelle regioni tropicali.

In *settimo* luogo, i modi di comportamento di un popolo cambiano enormemente da un'epoca all'altra, o per dei grandi mutamenti nel proprio governo, o per il mescolarsi di gente nuova, oppure per quell'incostanza cui sono soggette

[7] Una sètta o una società piccole, inscrite in una società più grande, hanno in genere una moralità più misurata, perché sono oggetto di più attenta osservazione, e gli errori dei singoli individui gettano disonore su tutta la comunità. L'unica eccezione a questa regola l'abbiamo quando la superstizione e i pregiudizi della società maggiore sono così forti da coprire di infamia la società più piccola, indipendentemente dalla sua moralità. In questo caso, infatti, non avendo nessun carattere né da salvare né da raggiungere, questa società non si preoccupa più del proprio comportamento se non ai propri stessi occhi. [Questa nota fu aggiunta nell'edizione K.]

tutte le cose umane. L'ingegno, l'operosità e l'attività degli antichi greci non hanno nulla in comune con la stupidità e l'indolenza degli attuali abitanti di quelle regioni. Franchezza, coraggio e amore della libertà formavano il carattere dei romani antichi, mentre quello dei moderni è formato di astuzia, codardia e servilismo. Gli antichi spagnoli erano irrequieti, turbolenti e così amanti della guerra, che molti si uccisero quando i romani li privarono delle armi [8]. Oggi troveremo invece un'enorme difficoltà (o per lo meno la avremmo trovata cinquanta anni fa) a spingere alle armi gli spagnoli moderni. I batavi erano tutti soldati di fortuna e si facevano assoldare negli eserciti romani. I loro discendenti adoperano gli stranieri per gli stessi scopi per cui i romani adoperavano i loro antenati. Anche se alcuni tratti del carattere dei francesi fossero identici al carattere che Cesare attribuì ai galli, quale confronto si potrà mai fare tra la civiltà, la bontà e il sapere dei moderni abitanti di quel paese, e l'ignoranza, la barbarie e la rozzezza di quelli antichi? Per non insistere sulla grande differenza fra gli attuali possessori della Gran Bretagna e quelli prima della conquista romana; possiamo osservare che i nostri antenati, alcuni secoli fa, erano immersi nella più abietta superstizione, lo scorso secolo erano accesi del più furibondo fanatismo, e si sono ora composti nella più fredda indifferenza che si possa trovare al mondo per le questioni religiose [9].

In *ottavo* luogo, quando parecchie nazioni vicine sono in stretta comunicazione fra loro o per politica, o per commerci, o per viaggi, esse acquistano dei modi di comportamento simili, in proporzione all'entità dei loro rapporti. Così, agli occhi delle nazioni orientali tutti i franchi hanno un carattere uniforme. Le differenze che pur esistono fra di loro sono come gli accenti caratteristici delle varie province, che soltanto un orecchio ad essi abituato riesce a distinguere, e che in genere sfuggono allo straniero.

[8] Tito Livio, lib. XXXIV, cap. 17.
[9] [Questo periodo fu aggiunto nell'edizione K.]

In *nono* luogo, spesso possiamo osservare una stupenda mescolanza di modi e di caratteri nella stessa nazione, in cui si parla una stessa lingua e che è soggetta a uno stesso governo; per questo aspetto gli inglesi sono forse il popolo più notevole che mai ci sia stato al mondo. E questo non si deve certo attribuire alla mutabilità e all'incertezza del loro clima o a qualche altra causa *fisica*, dal momento che tutte queste cause le troviamo anche nel vicino paese di Scozia, ma senza gli stessi effetti. Quando il governo di una nazione è integralmente repubblicano, tende a produrre una certa particolare serie di modi di comportamento. Quando è totalmente monarchico, tende ancor più a questo effetto, in quanto l'imitazione dei superiori diffonde più rapidamente fra gli uomini i modi di comportamento propri della nazione. Se in uno Stato la parte che governa è formata tutta da commercianti, come in Olanda, il loro uniforme modo di vivere stabilirà il loro carattere. Se è formata soprattutto da nobili e da proprietari terrieri, come in Germania, Francia e Spagna, avremo lo stesso effetto. Anche lo spirito di una setta o di una religione particolare è in grado di plasmare i modi di comportamento di un popolo. Il governo inglese, invece, è una mescolanza di monarchia, aristocrazia e democrazia; coloro che sono al potere appartengono alla piccola nobiltà o sono commercianti, e fra di essi possiamo trovare tutte le sètte religiose; la grande libertà e indipendenza di cui tutti godono, permette a ciascuno di esprimere i modi di comportamento che gli sono peculiari. Gli inglesi, quindi, posseggono meno di tutti gli altri popoli dell'universo un carattere nazionale, a meno che come carattere nazionale non possa passare questa stessa particolarità.

Se il carattere degli uomini dipendesse dall'aria e dal clima, dovremmo naturalmente aspettarci una notevole influenza da parte dei vari gradi di caldo e di freddo, dal momento che nulla ha un maggiore effetto su tutte le piante e sugli animali irrazionali. E, in verità, c'è qualche ragione per ritenere che tutti i popoli che vivono oltre i circoli polari o ai tropici siano inferiori al resto della specie umana e siano esclusi da tutte le più alte vette di cui è capace la

mente umana. Questa notevole differenza può forse essere spiegata, senza ricorrere alle cause *fisiche*, con la povertà e la miseria in cui vivono coloro che abitano il Nord del globo, e con l'indolenza degli abitanti del Sud, dovuta ai loro scarsi bisogni. Questo tuttavia è certo: che nei climi temperati il carattere delle varie nazioni si presenta come estremamente promiscuo, e che quasi tutte le osservazioni generali formulate sui popoli che abitano i paesi più a sud o più a nord della zona temperata sono dubbie e fallaci [10].

La vicinanza del sole, supponiamo si dica, accende l'immaginazione degli uomini e le conferisce uno spirito e una vivacità particolari. Ma i francesi, i greci, gli egiziani e i persiani hanno una straordinaria gaiezza, mentre gli spagnoli, i turchi e i cinesi son noti per la loro serietà e per il loro severo contegno, senza che vi sia alcuna differenza di clima a produrre questa differenza di carattere.

I greci e i romani, che chiamavano barbari tutti gli altri popoli, relegavano l'ingegno e l'acutezza di intelletto nei climi più meridionali, e sostenevano che i popoli settentrionali erano incapaci di qualsiasi sapere e di qualsiasi ci-

[10] Sono propenso a sospettare che i negri, e in generale tutte le altre specie di uomini (ve ne sono infatti quattro o cinque tipi diversi), siano per natura inferiori ai bianchi. Non c'è mai stata una nazione civile di carnagione diversa da quella bianca, e neppure qualche singolo individuo non bianco che abbia eccelso nell'azione o nel pensiero. Fra di loro, non troviamo né abili artigiani, né arti, né scienze. Al contrario, anche fra i più rozzi e barbari popoli bianchi, come gli antichi germani o i tartari moderni, c'è pur sempre qualcosa che eccelle, nel loro valore, o nella forma di governo, o in qualche altro aspetto. Una differenza tanto uniforme e costante non potrebbe verificarsi in così numerosi paesi ed epoche diverse, se la natura non avesse operato una distinzione originaria fra queste razze umane. Lasciamo stare le nostre colonie: tutta l'Europa è però disseminata di schiavi negri, dei quali nessuno ha mai rivelato alcun barlume di ingegno; fra di noi, al contrario, anche la gente più umile e priva di istruzione si solleverà fino a distinguersi in tutte le professioni. In Giamaica, è vero, si parla del negro come di un uomo istruito e di talento, ma probabilmente questa ammirazione sarà dovuta a qualche minima dote, come succede con un pappagallo che pronunci chiaramente qualche parola. [Questa nota fu aggiunta nell'edizione K.]

viltà. Ma la nostra isola ha prodotto altrettanti grandi uomini, sia per le loro imprese sia per il loro sapere, di quanti ne possono vantare la Grecia o l'Italia.

Si sostiene che i sentimenti degli uomini diventano più delicati nei paesi più vicini al sole, e che il gusto della bellezza e dell'eleganza migliora proporzionalmente a seconda della latitudine, come possiamo rilevare specialmente dalle lingue, di cui le meridionali sono dolci e melodiose mentre le settentrionali sono dure e per nulla musicali. Ma questa osservazione non ha valore universale. La lingua araba è sgraziata e sgradevole: quella moscovita è dolce e musicale. Energia, forza e durezza costituiscono il carattere della lingua latina: l'italiano è la lingua più armoniosa, dolce ed effeminata che si possa immaginare. Tutte le lingue dipendono in parte dai modi di comportamento dei popoli, ma molto più dipendono da quel tronco originario di parole e di suoni ricevuti dagli antenati, che restano immutabili anche quando i modi di comportamento subiscono enormi alterazioni. Chi potrebbe dubitare che gli inglesi siano oggi un popolo più raffinato e colto di quanto non lo fossero i greci anche vari secoli dopo l'assedio di Troia? Eppure, non c'è paragone fra la lingua di Milton e quella di Omero. Anzi, quanto maggiori sono i mutamenti e i progressi che si verificano nei modi di comportamento di un popolo, tanto minori possiamo aspettarcene nella sua lingua. Degli ingegni illustri e raffinati, anche se pochi, riusciranno a comunicare il loro gusto e il loro sapere a un intero popolo, e a suscitare enormi progressi; ma con i loro scritti consolideranno la lingua, impedendone in certa misura gli ulteriori sviluppi.

Lord Bacon ha osservato che gli abitanti del Sud hanno in genere più ingegno di quelli del Nord; ma che se un uomo nato in un clima freddo ha dell'ingegno, raggiungerà un'altezza superiore a quella cui può arrivare l'intelletto dei meridionali. Questa osservazione è stata recentemente confermata da uno scrittore [11] che paragona l'intelligenza

[11] Il dottor Berkeley, un filosofo molto sottile.

dei meridionali ai cetrioli, che comunemente sono tutti buoni nel loro genere, ma che al massimo sono un frutto insipido; gli ingegni del Nord, invece, sono come i meloni, di cui neanche uno su cinquanta è buono, ma quando lo è ha un gusto squisito. Credo che questa osservazione possa ritenersi esatta, se limitata alle nazioni europee e a questo secolo, o meglio al secolo passato; ma penso che essa si possa spiegare con delle cause morali. Tutte le scienze e le arti liberali ci sono giunte dal Sud; ed è facile immaginare come, quando si cominciò a coltivarle, i pochi che vi si dedicavano, spinti dall'emulazione e dal desiderio di gloria, le portassero alla massima altezza e impegnassero tutte le loro energie e le loro capacità per raggiungere le vette della perfezione. Questi esempi illustri diffusero dovunque il sapere e suscitarono una universale stima per le scienze; non c'è da stupirsi se, poi, l'operosità si attenuò, dato che gli uomini non trovavano degli incoraggiamenti adeguati, e con i loro successi non raggiungevano più gli onori di un tempo. In un popolo, quindi, alla universale diffusione del sapere e alla completa eliminazione della crassa e rozza ignoranza, si accompagna raramente una eccezionale perfezione di singoli individui. Nel dialogo *De oratoribus* sembra dato per certo che la cultura era molto più diffusa nell'età di Vespasiano che in quella di Cicerone e di Augusto [12]. Quintiliano lamenta inoltre la profanazione del sapere, divenuto troppo comune. « Prima — dice Giovenale — la scienza si limitava alla Grecia e all'Italia. Ora il mondo intero emula Atene e Roma. La Gallia eloquente si è fatta maestra della Gran Bretagna, esperta nelle leggi. E Tule pensa addirittura a stipendiare dei retori per la propria istruzione » [13]. Questa condizione della cultura è ben degna di nota, dal momento che proprio Giovenale fu l'ultimo degli scrittori romani dotati

[12] [Questa frase, insieme alla successiva, furono aggiunte nell'edizione K.]

[13] « Sed Cantaber unde / Stoicus? Antiqui praesertim aetate Metelli. / Nunc totus Graias, nostrasque habet orbis Athenas. / Gallia causidicos docuit facunda Britannos: / De conducendo loquitur jam rhetore Thule » *Sat.* 15, 108 sgg.

di un certo ingegno. Coloro che verranno dopo di lui, sono apprezzati soltanto per tutti i fatti di cui ci informano. Spero che la recente conversione della Moscovia allo studio delle scienze non dimostri di essere un analogo pronostico per l'attuale stato della cultura.

Il cardinal Bentivoglio dà alle nazioni nordiche la sua preferenza su quelle meridionali, per quanto riguarda l'ingenuità e la sincerità; e cita, da una parte, gli spagnoli e gli italiani, dall'altra i fiamminghi e i tedeschi. Ma io sono propenso a credere che si tratti solo di un fenomeno casuale. Gli antichi romani, a quanto pare, furono un popolo ingenuo e sincero, come i turchi di oggi. Ma se dobbiamo proprio per forza supporre che quel fenomeno sia dovuto a delle cause precise, possiamo soltanto concludere che tutti gli estremi possono benissimo convergere e sono in genere accompagnati dalle stesse conseguenze. Il tradimento è il compagno abituale dell'ignoranza e della barbarie; e se le nazioni civili si danno mai a una politica scaltra o contorta, è per una eccessiva raffinatezza che le induce a sdegnare il cammino semplice e diritto al potere e alla gloria.

La maggior parte delle conquiste sono andate dal nord al sud, e se ne è quindi dedotto che le nazioni settentrionali sono più coraggiose e feroci. Ma sarebbe stato più esatto dire che la maggior parte delle conquiste le fanno la povertà e il bisogno contro l'abbondanza e la ricchezza. I saraceni, abbandonando i deserti dell'Arabia, si diressero verso nord a conquistare le fertili province dell'impero romano, e sul loro cammino incontrarono i turchi, che scendevano verso sud dai deserti della Tartaria.

Un illustre scrittore [14] ha osservato che tutti gli animali coraggiosi sono anche carnivori, e che dobbiamo aspettarci un maggior coraggio in un popolo il cui cibo, come quello degli inglesi, sia forte e robusto piuttosto che nelle comunità mezzo affamate di altri paesi. Eppure, gli svedesi, nono-

[14] Mi riferisco all'esposizione di Sir William Temple sui Paesi Bassi.

stante i loro difetti a questo proposito, non sono inferiori, per il loro coraggio in guerra, a nessuna altra nazione al mondo.

In generale possiamo osservare che, di tutte le qualità nazionali, il coraggio è la più precaria, perché la si esercita solo ogni tanto, e da parte di pochi in ogni nazione; mentre invece l'operosità, la cultura, la civiltà possono avere una applicazione costante e universale, e per vari secoli possono diventare abituali per un intero popolo. Se si vuole preservare il coraggio, bisogna farlo con la disciplina, l'esempio e la reputazione. La decima legione di Cesare, così come il reggimento di Piccardia in Francia, erano formati con uomini presi a caso dalla cittadinanza; ma quando cominciarono a pensare di essere le migliori truppe in servizio, questa stessa convinzione le rese effettivamente tali.

Per dimostrare quanto il coraggio dipenda dalla reputazione, possiamo osservare che, delle due principali tribù greche, i dori e gli ioni, i primi furono sempre stimati più coraggiosi e valorosi dei secondi, e tali sempre si dimostrarono; eppure le colonie di entrambi erano disseminate e frammiste in tutto il territorio greco, nell'Asia minore, in Sicilia, in Italia e nelle isole del mare Egeo. Gli ateniesi furono i soli ionici che abbiano mai avuto una certa reputazione per il loro valore e per i successi militari, sebbene anch'essi fossero considerati inferiori ai lacedemoni, i più coraggiosi dei dori.

L'unica osservazione, a proposito della differenza degli uomini nei diversi climi, cui possiamo attribuire una certa attendibilità è quella comune per cui i popoli delle regioni nordiche hanno una più forte inclinazione per i liquori forti, mentre quelli delle regioni meridionali l'hanno per l'amore e per le donne. A questa differenza si può attribuire una causa *fisica* estremamente plausibile. Il vino e i distillati riscaldano il sangue che gela nei climi più freddi, fortificando gli uomini contro le ingiurie del tempo; mentre il mite calore del sole, nei paesi più esposti ai suoi raggi, infiamma il sangue e eccita la passione fra i sessi.

La cosa può anche essere spiegata, forse, con delle cause *morali*. I liquori più forti sono più rari al nord, e quindi

sono più desiderati. Diodoro Siculo [15] ci dice che ai suoi tempi i galli erano dei gran bevitori, molto amanti del vino; e secondo me lo amavano soprattutto perché era raro e sconosciuto. D'altro canto, il caldo dei climi meridionali, costringendo uomini e donne a stare seminudi, rende più pericolosi i loro frequenti rapporti e infiamma la loro passione reciproca. Questo rende più gelosi e circospetti genitori e mariti, cosa che infiamma ancor più la passione. Per non dire che, siccome le donne maturano prima nelle regioni meridionali, bisogna essere più sospettosi ed attenti nella loro educazione; è infatti evidente che una ragazza di dodici anni non può avere, nel controllare questa passione, la stessa prudenza di una che non ne sente la violenza fino a che non ha diciassette o diciotto anni. Nulla incoraggia tanto la passione dell'amore come gli ozi e gli agi, e nulla la distrugge più dell'operosità e del duro lavoro; e dal momento che i bisogni degli uomini sono evidentemente minori nei climi caldi che in quelli freddi, già questo solo fatto può produrre una notevole differenza fra loro [16].

Ma forse è anche dubbio il fatto che la natura abbia distribuito, per cause morali o fisiche, queste rispettive inclinazioni tra i vari climi. Gli antichi greci, anche se nati in un clima caldo, sembra che abbiano amato molto la bottiglia; e i loro conviti dissoluti altro non erano che gare potatorie fra gli uomini, che passavano il tempo sempre lontano dalle donne. Eppure, quando Alessandro condusse i greci in Persia, e cioè in un clima ancor più meridionale, simili bagordi si moltiplicarono sul modello dei costumi persiani [17]. Così stimabili erano i bevitori per i persiani, che

[15] Lib. V, 26. Lo stesso autore dice che i galli erano un popolo taciturno: un'altra prova che i caratteri nazionali possono variare moltissimo. Essere taciturni, se è un carattere nazionale, implica l'insocievolezza. Aristotele, nella *Politica,* libro II, cap. 9, dice che i galli sono l'unico popolo guerriero che sia indifferente alle donne. [La penultima frase fu aggiunta nell'edizione K; l'ultima nell'edizione M.]

[16] [Questa frase fu aggiunta nell'edizione R.]

[17] Babylonii maxime in vinum, et quae ebrietatem sequuntur, effusi sunt. QUINT. CUR., lib. V, cap. 1.

Ciro il giovane, chiedendo soccorso ai sobri lacedemoni contro il fratello Artaserse, lo fa soprattutto appellandosi alle proprie doti superiori, quali quella di essere più valoroso, più generoso e un miglior bevitore[18]. Dario Istaspe fece incidere sulla sua pietra tombale fra le altre sue virtù e qualità principesche, il fatto che nessuno poteva tollerare una maggiore quantità di liquore. Si può ottenere qualsiasi cosa da un negro se gli si offre una forte bevanda alcoolica, e si può facilmente riuscire a fargli vendere non solo i propri figli, ma la moglie e l'amante per un barile di acquavite. In Francia e in Italia sono pochi coloro che bevono vino puro, tranne che nelle più forti calure estive quando è davvero quasi altrettanto necessario, per rinvigorire gli spiriti volatilizzati per il calore, quanto lo è in Svezia durante l'inverno per riscaldare il corpo congelato dai rigori della stagione.

Se considerassimo la gelosia come prova di una disposizione amorosa, nessun popolo era più geloso di quello moscovita prima che le comunicazioni con l'Europa avessero in qualche modo alterato questo aspetto del suo carattere.

Ma supponendo vero il fatto che la natura, grazie a delle cause fisiche, abbia regolarmente distribuito queste due passioni l'una nelle regioni settentrionali e l'altra in quelle meridionali, possiamo solo inferirne che il clima riesce a influenzare i più rozzi e più corporei organi della nostra struttura, e non certo che riesca ad agire su quegli organi più sottili da cui dipendono le operazioni della mente e dell'intelletto. E di questo troviamo delle analogie nella natura. Le razze degli animali non degenerano mai se sono allevate con cura; e i cavalli, in particolare, rivelano sempre il loro sangue nel loro aspetto, nel loro spirito e nella velocità della loro corsa; un bellimbusto, invece, può generare un filosofo, come un uomo virtuoso può lasciare un'indegna progenie.

Concluderò osservando che, sebbene la passione per le bevande alcooliche sia più brutale e degradante di quella dell'amore, che, se amministrata correttamente, è la fonte di

[18] PLUT., *Simp.*, lib. I, quaest. 4.

ogni eleganza e di ogni finezza, pur tuttavia quest'ultima non dà ai climi meridionali quei grandi vantaggi che, a prima vista, si potrebbero immaginare. Quando l'amore va oltre un certo segno, rende gelosi gli uomini e interrompe quel libero rapporto fra i sessi da cui dipende in gran parte, in genere, la raffinatezza di un popolo. E se volessimo sottilizzare su questo punto potremmo osservare che nei climi molto temperati gli uomini hanno tutte le probabilità di raggiungere successi di ogni tipo, dato che il loro sangue non si infiamma fino a renderli gelosi e pur tuttavia è abbastanza caldo da far loro attribuire il giusto valore al fascino e alle doti del bel sesso.

SAGGIO VENTIDUESIMO

LA TRAGEDIA [1]

Sembra una cosa inesplicabile il piacere che gli spettatori di una tragedia ben scritta ricevono dal dolore, dal terrore, dall'angoscia e dalle altre passioni che sono in se stesse sgradevoli e penose. La maggior parte di essi è commossa e colpita, la maggior parte dilettata dallo spettacolo: e non appena le passioni penose cessano di operare, l'opera è giunta alla fine. Ogni composizione di questo genere può contenere, al massimo, una sola scena di gioia, contentezza e sicurezza piene: e certamente tale scena è sempre quella conclusiva. Se nella composizione dell'opera è intercalata qualche scena di contentezza, essa produce soltanto qualche debole barlume di piacere, che vi è immesso per ottenere varietà e allo scopo di immergere i personaggi in un dolore ancor più profondo per mezzo di quel contrasto e di quella delusione. Tutto quanto il cuore del poeta è impegnato a destare e a mantenere la compassione e l'indignazione, l'angoscia e il risentimento dell'uditorio, e questo prova piacere in proporzione che è afflitto, e non è mai così felice come quando può dare sfogo al proprio dolore e alleggerire il proprio cuore, gonfio della simpatia e della compassione più tenera, mediante lagrime, singhiozzi e gemiti.

I pochi critici che hanno un'infarinatura di filosofia hanno

[1] [Questo saggio fu pubblicato per la prima volta nell'edizione L. (*N.d.C.*)]

notato questo singolare fenomeno ed hanno cercato di darne una spiegazione.

L'abate Dubos, nelle sue riflessioni sulla poesia e la pittura, afferma che nulla in generale è tanto spiacevole allo spirito quanto quello stato languido e indifferente in cui esso cade quando ne sia stata allontanata qualsiasi passione e tutto ciò che lo occupa. Per liberarsi di una tale situazione penosa esso cerca qualunque divertimento e qualsiasi occupazione: gli affari, il giuoco, gli spettacoli, le esecuzioni, e tutto ciò che è atto a destare le passioni e distogliere da se stesso la propria attenzione. Non importa di che genere di passione si tratti: sia essa sgradevole, affliggente, malinconica, perturbante, è sempre meglio di quell'insulso languore che deriva dalla perfetta tranquillità e dalla quiete.

È impossibile non ammettere questa spiegazione come, almeno in parte, soddisfacente. Quando vi sono parecchie tavole da giuoco, si può osservare che tutta la brigata corre verso quelle in cui vi è il giuoco più intenso, anche se quelli che vi giuocano non siano i giuocatori migliori. La vista, o almeno l'immaginazione, delle forti passioni derivanti da una grande perdita o da un grosso guadagno attira lo spettatore con simpatia, gli fa sentire qualche brivido delle stesse passioni e gli serve, per un momento, di svago. Essa fa sì che il tempo passi più facilmente e costituisce, in qualche modo, un sollievo da quell'oppressione di cui abitualmente soffrono gli uomini quando sono abbandonati interamente ai loro pensieri e alle loro meditazioni.

Vediamo che i volgari millantatori nei loro racconti magnificano sempre pericoli, pene, dolori, malattie, morti, assassinii e crudeltà di ogni genere, e così pure gioie, bellezze, allegrie e grandiosità. È questo il metodo irragionevole che essi seguono per compiacere la loro compagnia, fissarne l'attenzione e avvincerla a quei racconti meravigliosi mediante le passioni e le emozioni che essi suscitano.

Tuttavia nell'applicare, in tutta la sua portata, questa soluzione, per quanto ingegnosa e soddisfacente essa possa apparire, nell'argomento di cui ci stiamo occupando, si presenta una difficoltà: è certo che lo stesso oggetto di dolore,

che nella tragedia piace, se gli fossimo realmente posti di fronte ci darebbe la pena più reale, anche se esso può costituire la cura più radicale al languore e all'accidia. Il Fontenelle sembra che si sia accorto di questa difficoltà, e di conseguenza ha tentato un'altra soluzione del fenomeno, o, per lo meno, ha fatto qualche aggiunta alla teoria sopra menzionata [2].

« Il piacere e la pena — egli dice — che in se stessi sono due sentimenti così diversi, non differiscono altrettanto nella loro causa. Dall'esempio del solletico si scorge che il movimento del piacere, spinto un po' più in là, diventa pena, e che il movimento della pena, un pochino moderato, diventa piacere. Di qui deriva che esiste qualcosa come il dolore soave e gradevole: esso è una pena indebolita e attenuata. Il cuore ama per natura di essere mosso e colpito. Gli piacciono gli oggetti malinconici, e persino quelli pieni di sventura e di dolore, purché siano addolciti da alcune circostanze. È certo che, nel teatro, la rappresentazione ha quasi lo stesso effetto della realtà, eppure nel complesso non ha per nulla lo stesso effetto. Sebbene noi possiamo venir trasportati dallo spettacolo, e qualunque dominio i sensi e l'immaginazione possano prendere sulla ragione, tuttavia, nel fondo, si nasconde una certa idea della falsità di tutto ciò che stiamo vedendo. Questa idea, per quanto debole e nascosta, basta a diminuire la pena che soffriamo per le disavventure di coloro che amiamo ed a ridurre quell'afflizione a quel punto in cui essa si muta in piacere. Noi piangiamo per la disgrazia dell'eroe a cui siamo affezionati: ma, nello stesso istante, ci confortiamo riflettendo che tutto ciò non è che una finzione. È precisamente questa miscela di sentimenti che compone un dolore gradevole e delle lagrime che ci danno diletto. Ma poiché quell'afflizione, che è causata dagli oggetti esteriori e sensibili, è più forte della consolazione che deriva dalla riflessione interna, sono gli effetti e i sintomi del dolore che dovrebbero predominare nella composizione ».

[2] Nelle *Réflexions sur la poétique*, § 36.

Questa soluzione sembra giusta e convincente: ma forse ha bisogno ancora di un'altra aggiunta per far sì che essa corrisponda pienamente al fenomeno che stiamo esaminando. Tutte le passioni eccitate dall'eloquenza sono gradevoli in sommo grado, così come quelle che sono mosse dalla pittura e dal teatro. Gli epiloghi di Cicerone sono, soprattutto da questo punto di vista, la delizia di ogni lettore di gusto, ed è difficile leggerne qualcuno senza provare la più profonda simpatia e il dolore più sincero. Senza dubbio, il suo merito come oratore dipende molto dal suo successo in questa cosa. Quando egli strappava le lagrime ai suoi giudici e a tutto il suo uditorio, questo era dilettato nel grado più alto, ed esprimeva all'avvocato la sua medesima soddisfazione. La patetica descrizione della strage dei notabili siciliani fatta da Verre è un capolavoro del genere: ma credo che nessuno affermerà che l'essere presente ad una scena malinconica di questo genere possa arrecare qualche divertimento. E neppure si può dire che qui il dolore è alleviato dalla finzione, perché l'uditorio era convinto della realtà di ogni particolare.

Ma allora, che cosa è che in tali casi genera piacere, per così dire, dal cuore stesso della pena, ed un piacere che ancora conserva tutte le fattezze e i sintomi esterni della pena e del dolore?

Rispondo: questo effetto particolare procede dall'eloquenza stessa con la quale viene rappresentata la scena malinconica. Il genio che si richiede per dipingere gli oggetti in maniera vivace, l'arte che si deve usare nel raccogliere insieme tutti i particolari patetici, il giudizio che si deve mettere in opera per disporli: l'esercizio, dico, di queste eccellenti facoltà, insieme alla forza dell'espressione e alla bellezza dei ritmi oratorii diffondono nell'uditorio la più alta soddisfazione ed eccitano i movimenti del maggiore diletto. In tal modo la pena delle passioni malinconiche non è soltanto dominata e cancellata da qualche cosa di più forte e di genere opposto, ma tutta quanta l'azione di quelle passioni è convertita in piacere, ed aumenta il diletto che l'eloquenza genera in noi. La stessa forza oratoria, ove fosse ap-

plicata ad un soggetto non interessante, non piacerebbe neppure la metà, o meglio apparirebbe del tutto ridicola: e lo spirito, che sarebbe lasciato nella più assoluta calma ed indifferenza, non gusterebbe alcuna di quelle bellezze dell'immaginazione o dell'espressione, le quali, ove vengano unite alla passione, danno un diletto così squisito.

La forza o veemenza che sorge dal dolore, dalla compassione, dall'indignazione, riceve una nuova direzione dai sentimenti della bellezza. Questi ultimi, essendo l'emozione predominante, prendono tutto quanto lo spirito e convertono gli altri a sé, o per lo meno li pervadono così fortemente di sé da mutarne totalmente la natura. E poiché l'anima è, nello stesso tempo, ridestata dalla passione e sedotta dalla eloquenza, percepisce, nel complesso, un forte movimento che nell'insieme è delizioso.

Lo stesso principio vige nella tragedia, con quest'aggiunta, che la tragedia è un'imitazione, e l'imitazione è sempre di per sé gradevole. Questo fatto serve ancor di più ad addolcire i movimenti della passione ed a convertire il sentimento complessivo che ne risulta in un solo godimento uniforme e forte. Oggetti del più grande terrore e dolore piacciono nella pittura, e piacciono più ancora degli oggetti più belli che appaiono calmi ed indifferenti [3]. L'affetto, eccitando la mente, suscita in grande misura spirito e veemenza, e tutto questo si trasforma in piacere per la forza del sentimento predominante. È così che la finzione della tragedia addolcisce la passione mediante l'infusione di un nuovo sentimento e non soltanto con l'indebolire o l'addolcire il dolore. Si può diminuire gradatamente un dolore reale fino a

[3] I pittori non si fanno scrupolo di rappresentare la pena e il dolore come ogni altra passione, ma sembra che non si soffermino in questi affetti malinconici tanto quanto i poeti, i quali, sebbene imitino tutte le emozioni del cuore umano, tuttavia sfiorano molto superficialmente i sentimenti gradevoli. Un pittore rappresenta soltanto un istante: e, se è abbastanza appassionato, è sicuro di colpire e dilettare lo spettatore; invece non vi è nulla che possa fornire al poeta varietà di scene, accidenti e sentimenti all'infuori del dolore, del terrore e dell'angoscia. La gioia e la soddisfazione complete sono seguite dalla tranquillità e non lasciano più campo all'azione.

che questo scompaia, ma esso non darà piacere in nessuna delle sue gradazioni, se non, forse, per accidente, ad un uomo immerso in un'indolenza letargica che esso desti da quello stato di languore.

A confermare questa teoria sarà sufficiente produrre altri esempi in cui il movimento secondario è convertito in quello predominante e gli dà forza anche se di natura differente ed anzi, qualche volta, persino contraria.

La novità eccita naturalmente lo spirito ed attira la nostra attenzione; e i movimenti che essa produce si convertono sempre in qualche passione relativa all'oggetto, la quale unisce la sua forza a quella della novità. Un avvenimento, sia che produca gioia o dolore, orgoglio o vergogna, ira o benevolenza, è certamente causa di un affetto più forte quando è nuovo o inusitato. E sebbene la novità sia di per sé gradevole, essa fortifica tanto le passioni penose quanto le gradevoli.

Se avete intenzione di commuovere fortemente una persona con il racconto di un avvenimento, il metodo migliore per accrescere l'effetto sarebbe quello di tardare di proposito ad informarnela e di eccitarne la curiosità e l'impazienza prima di introdurla nel segreto. È questo l'artificio usato da Jago nella famosa scena di Shakespeare: ogni spettatore si accorge che la gelosia di Otello acquista una maggior forza dal fatto di essere preceduta dall'impazienza, e che la passione secondaria è qui realmente trasformata in quella predominante. Le difficoltà ingrandiscono le passioni di tutti i generi: e, destando la nostra attenzione ed eccitando le nostre facoltà attive, producono un effetto che alimenta l'affetto prevalente.

I genitori, di solito, amano di più quel bambino la cui costituzione fisica malaticcia e malferma ha dato loro le maggiori preoccupazioni, pene e ansietà nell'allevarlo. Il sentimento piacevole di affetto qui acquista forza dai sentimenti di pena.

Nulla ci rende tanto caro un amico quanto il dolore per la sua morte: il piacere della sua compagnia non ha un'influenza così forte.

La gelosia è una passione penosa: tuttavia, senza una certa dose di essa, il piacevole affetto dell'amore fa fatica a mantenersi in tutta la sua forza e violenza. Così la lontananza è una grande sorgente di dolore per gli amanti e dà loro la più forte pena: tuttavia alla loro reciproca passione nulla è più favorevole di brevi intervalli di questo genere. E se lunghi intervalli spesso riescono fatali, ciò deriva unicamente dal fatto che, col tempo, gli uomini ci si abituano e quelli cessano di dare pena. La gelosia e la lontananza in amore costituiscono il « dolce peccante »[4] degli italiani, che questi suppongono essere tanto essenziale ad ogni piacere.

Vi è una fine osservazione di Plinio il Vecchio la quale illustra ciò su cui stiamo insistendo: « È molto notevole — egli dice — che le ultime opere dei celebri artisti, opere che questi lasciarono incompiute, siano sempre le più pregiate, come l'*Iride* di Aristide, le *Tindaridi* di Nicomaco, la *Medea* di Timomaco e la *Venere* di Apelle. Queste sono valutate anche di più delle loro produzioni compiute: le linee interrotte dell'opera e le idee del pittore espresse solo a metà vengono studiate con cura, e il dolore stesso per quella mano eccezionale che è stata chiusa dalla morte aumenta ulteriormente il nostro piacere »[5].

Questi esempi (e se ne potrebbero raccogliere molti altri) sono sufficienti per darci una certa intuizione dell'analogia della natura e per mostrarci che il piacere, che i poeti, gli oratori e i musicisti ci procurano destando in noi dispiacere, dolore, indignazione, compassione, non è tanto straordinario o paradossale quanto può apparire a prima vista. La forza dell'immaginazione, l'energia dell'espressione, la potenza dei ritmi, la grazia dell'imitazione, tutte queste cose sono natu-

[4] [*Sic*. In italiano nel testo.]

[5] « Illud verum perquam rarum ac memoria dignum, etiam suprema opera artificum, imperfectasque tabulas, sicut Irin Aristidis, Tyndaridas Nicomachi, Medeam Timomachi, et quam diximus Venerem Apellis, in majore admiratione esse quam perfecta. Quippe in iis lineamenta reliqua, ipsaeque cogitationes artificum spectantur, atque in lenocinio commendationis dolor est manus, cum id ageret, exstinctae » (Lib. XXXV, cap. 11).

ralmente, per se stesse, dilettevoli per lo spirito. E quando l'oggetto che viene presentato approfitta anche di qualche affetto, il piacere in noi cresce ancor di più per la conversione di questo movimento secondario in quello che è predominante. Certo, la passione, per sua natura, specialmente quando è prodotta dalla semplice apparenza di un oggetto reale, può forse essere penosa: tuttavia, quando è suscitata da arti più squisite, è tanto addolcita, attenuata e ammorbidita che produce il più grande diletto.

A conferma di questo ragionamento possiamo osservare che, se i movimenti dell'immaginazione non fossero predominanti su queli della passione, ne seguirebbe un effetto contrario, e che i primi, essendo ora subordinati, si convertirebbero nei secondi ed aumenterebbero ancora di più la pena e l'afflizione di chi ne è vittima.

Chi penserebbe che per confortare un genitore addolorato sia un buon metodo l'esagerare, con tutte le forze dell'eloquenza, l'irreparabilità della perdita in cui è incorso con la morte di un figlio prediletto? Quanto maggior potenza di immaginazione ci mettete e più aumentate il dispiacere e l'afflizione.

Senza dubbio la vergogna, il terrore e la confusione di Verre sorsero in proporzione alla nobile eloquenza e alla veemenza di Cicerone, e così pure gliene vennero pena e dolore. Quelle passioni erano troppo forti perché quegli potesse sentire il piacere derivante dalle bellezze dell'elocuzione, ma proprio per lo stesso principio, sebbene in modo contrario, provocavano la simpatia, la compassione e l'indignazione dell'uditorio.

Lord Clarendon [6], quando si avvicina alla catastrofe del partito del Re, suppone che il racconto debba divenire infinitamente penoso, e sorvola sulla morte del Re, senza raccontarcene alcun particolare. Egli la considera una scena troppo orribile perché possa venir contemplata con soddisfazione o anzi senza la pena e l'avversione più complete.

[6] [Edward Hype Conte di Clarendon (1609-1674), autore di una *History of the Great Rebellion*, pubblicata postuma nel 1702-1704.]

Egli stesso, del pari che tutti i lettori di quell'epoca, era troppo profondamente implicato negli avvenimenti e sentiva da quegli argomenti una pena che uno storico ed un lettore di un'altra epoca avrebbero considerata come la più patetica e la più interessante, e quindi la più piacevole.

Un'azione rappresentata nella tragedia può essere troppo sanguinosa e atroce. Può suscitare moti di orrore tali che non si possono addolcire nel piacere; e la massima energia dell'espressione che possa venir conferita a descrizioni di questo genere serve soltanto ad aumentarne la penosità. Tale è quell'azione che viene rappresentata nell'*Ambitious Stepmother* [7] in cui un vecchio venerabile, montato al massimo della furia e della disperazione, si precipita contro una colonna e battendo la testa contro di essa la imbratta tutta di pezzi di cervello mescolati a sangue. Il teatro inglese abbonda anche troppo di simili immagini disgustose.

Anche i sentimenti comuni di compassione richiedono di essere mitigati da qualche affetto gradevole per dare agli uditori una soddisfazione completa. La pura sofferenza della virtù che si lamenta sotto l'oppressione della tirannide trionfante e del vizio costituisce uno spettacolo spiacevole ed è evitata con cura da tutti i maestri dell'arte drammatica. Perché gli spettatori se ne vadano con piena soddisfazione e consenso intero, è necessario che la virtù si converta in una nobile disperazione animosa, oppure che il vizio riceva la sua punizione.

Da questo punto di vista sembra che i massimi pittori siano stati molto infelici nei loro soggetti. Siccome lavoravano soprattutto per le chiese e i conventi, hanno rappresentato principalmente soggetti orribili, come crocifissioni e martìri, in cui non si vedono altro che torture, ferite, esecuzioni capitali e sofferenze passive senza alcuna azione e alcun affetto. Quando hanno distolto il loro pennello da questa mitologia mortuaria, sono di solito ricorsi ad Ovidio, le cui invenzioni, per quanto passionali e gradevoli, sono

[7] [Tragedia di Nicholas Rowe (1674-1718).]

poco naturali o non sono abbastanza probabili per essere dipinte.

La stessa inversione di quel principio su cui qui abbiamo insistito dispiace di per sé nella vita comune al pari che negli effetti dell'oratoria e della poesia. Se fate crescere quella passione subordinata fino al punto da farla divenire predominante, essa si divora quell'affetto che prima nutriva ed incrementava. La troppa gelosia estingue l'amore; la troppa difficoltà ci rende indifferenti; la troppa malattia e l'infermità disgusta un genitore egoista e ingeneroso.

Che cosa v'è di più sgradevole di quelle storie fosche, tetre, disastrose con cui la gente malinconica intrattiene i propri compagni? Poiché in questi casi viene destata soltanto la passione penosa senza spirito, né genio, né eloquenza, essa ci procura soltanto disagio che non è accompagnato da nulla che possa addolcirlo e mutarlo in piacere o in soddisfazione.

SAGGIO VENTITREESIMO

LA REGOLA DEL GUSTO [1]

La grande varietà dei gusti, come di opinioni, che si ritrova nel mondo, è troppo evidente per non essere già stata osservata da qualcuno. Gli uomini forniti di nozioni più limitate possono notare che vi sono delle differenze di gusti nella ristretta cerchia delle loro conoscenze, anche là dove le persone sono state educate sotto lo stesso governo e fin dalla tenera età sono state imbevute degli stessi pregiudizi. Ma coloro che possono allargare la loro visuale fino a prendere in considerazione nazioni distanti ed epoche remote sono ancora più sorpresi della loro grande discordanza e contrarietà. Noi siamo propensi a chiamare « barbaro » tutto ciò che si allontana molto dal nostro gusto e dalla nostra comprensione: ma ci accorgiamo tosto che un tale epiteto dispregiativo si ritorce contro di noi. E anche la più grande arroganza e presunzione, alla fine, viene turbata dal dubbio che nasce dall'osservare che in entrambe le parti vi è la stessa sicurezza, e, in questo contrasto di sentimenti, esita a pronunciarsi positivamente a proprio favore.

E siccome questa varietà di gusti appare evidente all'osservatore più superficiale, esaminandola la si ritroverà ancor più grande in realtà di quello che sia in apparenza. I sentimenti degli uomini differiscono spesso per quello che riguarda la bellezza e la bruttezza di tutti i generi anche quando il loro discorso generale è lo stesso. In ogni lingua ci sono

[1] [Questo saggio fu pubblicato per la prima volta nell'edizione L.]

certi termini che significano disapprovazione, ed altri che significano stima: e tutti gli uomini che parlano la stessa lingua devono concordare nell'applicazione di questi termini. Ogni voce si unisce alle altre nell'applaudire lo stile elegante, semplice, vivace, e nel biasimare l'ampollosità, l'affettazione, la freddezza e un falso splendore; ma quando la critica scende ai particolari, questa apparente unanimità svanisce, e si scopre che si erano dati alle espressioni dei significati differentissimi. Invece in tutte le cose che sono argomento di opinione e di scienza succede l'opposto: si trova, per lo più, che la differenza sta più nelle questioni generali che in quelle particolari, ed è nella realtà minore di quanto lo sia nell'apparenza. Di solito basta una spiegazione dei termini usati per porre fine alla controversia, e quelli che disputavano sono stupiti quando si accorgono che erano stati a disputare, mentre invece, alla fin fine, i loro giudizi concordavano.

Coloro che fondano la moralità sul sentimento piuttosto che sulla ragione sono propensi a estendere all'etica la prima osservazione e a dire che, in tutte le questioni che riguardano la condotta e i costumi, la differenza fra gli uomini è, in realtà, più grande di quanto appaia a prima vista. E infatti è ovvio che gli scrittori di tutte le nazioni e di tutti i tempi sono d'accordo nell'approvare la giustizia, l'umanità, la magnanimità, la prudenza, la veracità e nel biasimare le qualità opposte. Anche i poeti e gli altri autori, le cui composizioni sono principalmente destinate a compiacere l'immaginazione, da Omero sino a Fénelon, inculcano gli stessi precetti morali, e attribuiscono la lode e il biasimo alle stesse virtù e agli stessi vizi.

Questa grande unanimità viene attribuita, di solito, all'influenza dell'uniformità della ragione, la quale, in tutti questi casi, suscita sentimenti simili in tutti gli uomini e impedisce quelle controversie a cui sono tanto esposte le scienze astratte. Nei limiti in cui una tale unanimità esiste realmente, questa spiegazione si può considerare soddisfacente: ma dobbiamo anche ammettere che buona parte dell'apparente armonia che regna nelle cose morali si deve

attribuire alla natura del linguaggio. La parola « virtù », con i suoi equivalenti in tutte le lingue, implica apprezzamento, come « vizio » implica biasimo; e nessuno, senza cadere nell'improprietà più evidente e grossolana, potrebbe annettere un senso di rimprovero a un termine che nell'accezione generale ha invece un senso buono, o concedere approvazione a ciò che nella lingua postula disapprovazione. I precetti generali di Omero, quando ne enuncia, non saranno mai controversi; ma è evidente che quando fa particolari descrizioni di costumi, e rappresenta l'eroismo in Achille e la prudenza in Ulisse, introduce un grado di ferocia nel primo e nel secondo di astuzia e di frode più grande di quanto Fénelon sarebbe disposto ad ammettere. Il saggio Ulisse del poeta greco sembra compiacersi di bugie e finzioni, e spesso le usa senza necessità e persino senza vantaggio; ma il suo figlio assai più scrupoloso, nello scrittore epico francese, si espone ai più grandi pericoli piuttosto che allontanarsi dalla più rigorosa linea di verità e veridicità.

Gli ammiratori e i seguaci del *Corano* insistono sull'eccellenza di precetti morali sparsi qua e là in mezzo a quella pratica incivile e assurda. Ma si deve supporre che le parole arabe che corrispondono all'inglese « equità », « giustizia », « temperanza », « mansuetudine », « carità », anche nell'uso costante di quella lingua debbano sempre venire intese in senso buono; e si dovrebbe concludere la più grande ignoranza non di morale, ma di linguaggio dal fatto se esse fossero state menzionate senza epiteti che non fossero quelli di plauso e di approvazione. Ma vogliamo sapere se il sedicente profeta aveva realmente raggiunto un giusto sentimento della morale. Facciamo attenzione al suo racconto, e troveremo tosto che egli approva certi casi di slealtà, inumanità, crudeltà, vendetta, fanatismo, che sono assolutamente incompatibili presso una società civile. Non dobbiamo attenderci alcuna regola immutabile di giustizia, ed ogni azione è biasimata o lodata solo in quanto è benefica o dannosa ai veri credenti.

Il merito di chi enuncia veri precetti generali di etica è, in verità, molto piccolo. Chi raccomanda le virtù morali,

in realtà non fa altro che svolgere quanto è implicato nei termini stessi. Quel popolo che ha inventato la parola « carità », e l'ha usata in senso buono, ha inculcato il precetto « sii caritatevole » in maniera più chiara e molto più efficace di qualsiasi preteso legislatore o profeta che abbia inserita questa « massima » nei suoi scritti. Fra tutte le espressioni quelle che, insieme agli altri loro significati, racchiudono un certo grado o di biasimo o di approvazione sono le meno soggette ad essere pervertite o incomprese.

È naturale che noi cerchiamo una « regola del gusto »: una regola mediante la quale possano venire accordati i vari sentimenti degli uomini, o almeno una decisione che, quando venga espressa, confermi un sentimento e ne condanni un altro.

V'è una specie di filosofia che recide ogni speranza di successo in un simile tentativo, e mette in evidenza l'impossibilità di raggiungere qualsiasi regola del gusto. Fra giudizio e sentimento, si dice, v'è una grande differenza. Tutti i sentimenti sono giusti, perché il sentimento non si riferisce a nulla oltre se stesso, ed è sempre reale ogniqualvolta se ne abbia consapevolezza. Invece non tutte le determinazioni dell'intelletto sono giuste, perché si riferiscono a qualcosa che è al di là di loro stesse, cioè a cose di fatto reali, le quali costituiscono un paradigma cui non sempre i giudizi sono conformi: ma fra le mille differenti opinioni che gli uomini possono avere intorno ad uno stesso soggetto, ve n'è una, che è giusta e vera, e l'unica difficoltà è quella di fissarla e di scoprirla. Al contrario, mille sentimenti diversi, suscitati dallo stesso oggetto, sono tutti giusti, perché nessun sentimento rappresenta quello che vi è realmente nell'oggetto. Esso indica soltanto una certa conformità o relazione fra l'oggetto e gli organi o facoltà dello spirito, e se questa conformità non esistesse realmente il sentimento stesso non sarebbe mai possibile.

La bellezza non è una qualità delle cose stesse: essa esiste soltanto nella mente che le contempla, ed ogni mente percepisce una diversa bellezza. È persino possibile che una persona percepisca una bruttezza là dove un'altra prova un senso di bellezza: ogni individuo dovrebbe accontentarsi del

suo sentimento personale, senza pretendere di regolare quello degli altri. La ricerca della bellezza reale o della bruttezza reale è altrettanto feconda quanto la pretesa di determinare ciò che è realmente amaro. Secondo la disposizione degli organi lo stesso oggetto può essere tanto dolce che amaro; e la sentenza ha giustamente stabilito che è inutile disputare sui gusti. È naturalissimo, e persino necessario, l'estendere questo assioma al gusto dello spirito, oltre che al gusto corporeo. Così il senso comune, il quale così spesso è in disaccordo con la filosofia, e specialmente con la filosofia scettica, si è ritrovato, una volta tanto, in accordo con essa nel pronunciare la stessa sentenza.

Ma, sebbene questo assioma, fissato in una sentenza, sembri aver ottenuta la sanzione del senso comune, vi è certamente una specie di senso comune che gli si oppone, o almeno vale a modificarlo e a restringerne la portata. Se qualcuno affermasse che Ogilby e Milton, oppure Bunyan ed Addison hanno lo stesso genio o la stessa perfezione, si direbbe che sostiene un'assurdità non minore che se sostenesse che un cunicolo di talpa è alto quanto Teneriffa oppure che uno stagno è vasto quanto l'oceano. Sebbene ci possano essere delle persone che dànno la preferenza a quei primi autori, nessuno prende sul serio un simile gusto, e si dice senza esitazione che il sentimento di questi pretesi critici è assurdo e ridicolo. In questo caso il principio della uguaglianza naturale dei gusti è completamente trascurato, e mentre lo ammettiamo in quelle occasioni in cui gli oggetti sembrano pressoché equivalenti ci sembra un paradosso stravagante, o addirittura un'assurdità evidente, quando sono messi a confronto oggetti così sproporzionati.

È evidente che nessuna regola di composizione può essere fissata mediante ragionamenti *a priori*, o può ritenersi un'astratta conclusione dell'intelletto derivante dal confronto di quelle essenze e relazioni di idee che sono eterne ed immutabili. Il loro fondamento è quello stesso di tutte le altre scienze pratiche: l'esperienza; e non sono altro che osservazioni generali relative a ciò che si è trovato piacevole in tutti i paesi e in tutte le epoche. Molte bellezze della poesia

e persino dell'eloquenza sono fondate sul falso e sulla finzione, sulle iperboli e sulle metafore, e su di un abuso o un pervertimento dei termini fuori del loro significato naturale. Il fermare i ghiribizzi dell'immaginazione e il ridurre ogni espressione alla verità e all'esattezza geometriche sarebbe la cosa più contraria alle leggi dell'estetica, perché produrrebbe un'opera che, per esperienza universale, si è ritrovata essere la più insipida e sgradevole.

Ma, sebbene la poesia non possa mai sottomettersi alla esatta verità, deve tuttavia essere contenuta entro le regole dell'arte, che sono scoperte dall'autore o per un'intuizione geniale o mediante l'osservazione. Se degli scrittori negligenti o irregolari sono piaciuti, non sono piaciuti per le loro trasgressioni alle regole o per il loro disordine, ma malgrado quelle trasgressioni: essi possedevano altre bellezze, che erano conformi ad una giusta critica, e la forza di queste bellezze ha potuto soverchiare la disapprovazione e dare allo spirito una soddisfazione superiore al disgusto proveniente dai difetti. L'Ariosto piace, ma non per le sue finzioni mostruose o inverosimili, per la sua strana mescolanza dello stile comico con lo stile serio, per la mancanza di coerenza nei suoi racconti, o le continue interruzioni della sua narrazione: piace per la forza e la chiarezza della sua espressione, per la prontezza e la varietà delle sue invenzioni, per la naturalezza dei quadri che egli fa delle passioni, specialmente di quelle di genere allegro e amoroso; e per quanto i suoi difetti riescano a diminuire la nostra soddisfazione, tuttavia non riescono a distruggerla completamente. E se anche il nostro piacere derivasse davvero da quelle parti del suo poema che chiamiamo difetti, ciò non costituirebbe ancora un'obbiezione contro la critica in generale, ma solo contro quelle regole particolari della critica che stabiliscono che certi particolari sono difetti e li presentano come biasimevoli in universale. Se troviamo che piacciono, non sono difetti, per quanto imprevedibile e inesplicabile sia il piacere che producono.

Sebbene tutte le regole generali dell'arte siano fondate soltanto sull'esperienza e sull'osservazione dei sentimenti co-

muni della natura umana, non dobbiamo però immaginare che, in ogni occasione, i sentimenti degli uomini debbano essere conformi a queste regole. Sono fra le emozioni più sottili dello spirito, e di natura molto tenera e delicata; esse richiedono il concorso di molte circostanze favorevoli per poter agire, con facilità ed esattezza, in conformità dei loro princìpi generali stabiliti. Il minimo impedimento esteriore che queste piccole cause incontrino, o il minimo disordine interno, ne disturba il movimento e confonde l'operazione di tutta quanta la macchina. Se volessimo fare un esperimento di questo genere, e volessimo provare la forza di qualche bellezza o bruttezza, dovremmo scegliere con cura momento e luogo adatti, e portare la fantasia in una situazione o in una disposizione adatta. La perfetta serenità di spirito, la concentrazione della mente, la debita attenzione all'oggetto: se manca qualcuna di queste circostanze, il nostro esperimento sarà fallace e non potremo giudicare della bellezza ortodossa e universale. La relazione che la natura ha posto fra la forma e il sentimento sarà per lo meno più oscura e richiederà una maggiore attenzione per rintracciarla e discernerla. Potremo stabilirne l'influenza non tanto partendo dall'azione di ogni bellezza particolare, quanto partendo dalla durevole ammirazione che è riservata a quelle opere che sono sopravvissute a tutti i capricci della moda e del costume, a tutti gli errori causati dall'ignoranza e dall'invalidità.

Lo stesso Omero, che piaceva ad Atene e a Roma duemila anni fa, è ancora ammirato a Parigi e a Londra. Tutti i mutamenti di clima, governo, religione e linguaggio non hanno potuto oscurarne la gloria. L'autorità o il pregiudizio possono dare una voga temporanea a un cattivo poeta od oratore; ma la sua riputazione non sarà mai né durevole né generale. Quando le sue composizioni saranno esaminate dai posteri o dagli stranieri, l'incanto sarà dissipato e i suoi difetti appariranno nella loro vera luce. Al contrario, quando si tratta di un vero genio, quanto più a lungo durano le sue opere e quanto più larga ne è l'estensione tanto più sincera è l'ammirazione che egli incontra. L'invidia e la gelosia hanno un posto troppo grande in un circolo ristretto, e per-

sino la familiarità con la sua persona può diminuire la lode dovuta alle sue cose; ma quando questi ostacoli sono rimossi, le bellezze, che sono per natura atte ad eccitare sentimenti di piacere, mettono immediatamente in opera la loro azione, e finché dura il mondo, esse mantengono la loro autorità sugli spiriti degli uomini.

Perciò si vede che, pur entro la varietà e i capricci del gusto, vi sono certi princìpi generali di approvazione o di biasimo la cui influenza può da uno sguardo attento essere notata in tutte le operazioni dello spirito. Partendo dalla struttura originale della fabbrica interiore si può calcolare che certe particolari forme o qualità piaceranno, e che altre dispiaceranno; e se il loro effetto mancherà in qualche caso particolare, ciò deriva da qualche evidente difetto o imperfezione dell'organo. Un uomo con la febbre non sosterrebbe che il suo palato è adatto a decidere sui sapori, né uno, che fosse affetto da daltonismo, pretenderebbe di dare un verdetto intorno ai colori. In ogni creatura vi è uno stato sano ed uno difettoso e si può supporre che soltanto il primo è in grado di darci una vera regola del gusto e del sentimento. Se, nello stato di sanità dell'organo, v'è una uniformità completa, o almeno notevole, fra i sentimenti degli uomini, possiamo derivarne un'idea della perfetta bellezza, allo stesso modo che l'aspetto di un oggetto alla luce del giorno, quale appare all'occhio umano sano, si chiama il suo colore vero e reale, sebbene si ammetta che il colore è soltanto un fantasma dei sensi.

Molti e frequenti sono i difetti degli organi interni che prevengono o indeboliscono l'influenza di quei princìpi generali da cui dipende il nostro sentimento di bellezza o bruttezza. Sebbene, partendo dalla struttura dello spirito, si possa calcolare che certi oggetti daranno naturalmente piacere, non ci si può aspettare che in ogni individuo il piacere sia ugualmente sentito. Capitano accidenti e situazioni particolari che o gettano una falsa luce sugli oggetti, o impediscono al vero di mandare all'immaginazione il sentimento e la percezione giusti.

Una causa evidente per cui molti non possono sentire

il sentimento giusto della bellezza è la mancanza di quella « squisitezza » dell'immaginazione che è necessaria per poter essere sensibili a queste che sono le emozioni più raffinate. Questa squisitezza ognuno pretende di averla, ognuno ne parla, e vorrebbe ridurre ogni specie di gusto o di sentimento alla regola di essa. Ma, siccome in questo saggio abbiamo intenzione di gettare un po' di luce intellettuale sui dati del sentimento, sarà opportuno dare della squisitezza una definizione più accurata di quella che ne è stata finora tentata. E per non attingere la nostra filosofia ad una fonte troppo profonda, ricorreremo ad un noto racconto del *Don Chisciotte.*

« È con piena ragione — dice Sancio allo scudiero dal grande naso — che io pretendo di intendermene di vino; è una qualità ereditaria nella mia famiglia. Due miei parenti furono, una volta, chiamati a dire la loro opinione su di una botte che si supponeva eccellente, perché era vecchia e di ottima uva. Uno di loro la assaggia, ci pensa sopra: e, dopo matura riflessione, decide che il vino sarebbe stato buono, se non fosse per quel leggero sapore di cuoio che egli vi sentiva. L'altro, dopo aver usate le stesse cautele, emette anche lui il suo verdetto in favore del vino, ma con riserva, per un certo sapore di ferro, che riusciva a distinguere nettamente. Non potete immaginarvi quanto essi fossero presi in giro per il loro giudizio. Ma chi rise per ultimo? Vuotando la botte, sul fondo si trovò una vecchia chiave cui era attaccata una striscia di cuoio ».

La grande rassomiglianza fra il gusto spirituale e quello corporeo ci aiuterà facilmente ad applicare questa storia. Sebbene sia certo che la bellezza e la bruttezza, ancor più che il dolce e l'amaro, non sono qualità degli oggetti, ma appartengono interamente al sentimento, interno o esterno, tuttavia bisogna ammettere che negli oggetti ci sono certe qualità che sono atte per natura a produrre quei particolari sentimenti. Ora, se queste qualità si ritrovano in piccola misura, o se sono mescolate le une con le altre, succede spesso che il gusto non sia colpito da queste piccole qualità o non sia in grado di distinguere tutti i particolari

sapori in mezzo al disordine in cui essi si presentano. Quando gli organi sono tanto fini da far sì che nulla sfugga loro, e nello stesso tempo sono così esatti da percepire tutti gli elementi del composto, chiamiamo ciò squisitezza del gusto, sia che usiamo questi termini nel loro senso letterale, sia che li adoperiamo in senso metaforico. Quindi, in questo caso, le regole generali del gusto ritornano utili, essendo ricavate e da modelli stabiliti e dall'osservazione di ciò che piace o dispiace quando si presenta da solo e in grado elevato. E se le stesse qualità, in una composizione complessa e in grado meno elevato, non colpiscono gli organi con un diletto o una pena sensibile, neghiamo a quella persona ogni pretesa di squisitezza.

Il produrre queste regole generali o dei modelli di composizione riconosciuti equivale al trovare la chiave con la lingua di cuoio, che giustificava il verdetto dei parenti di Sancio e confondeva quei pretesi giudici che li avevano condannati. Se la botte non fosse mai stata vuotata, il gusto degli uni sarebbe stato ugualmente delicato e quello degli altri ugualmente ottuso e languido, ma sarebbe stato più difficile convincere gli astanti della superiorità del primo. Nello stesso modo, se le bellezze dello stile non fossero mai state esposte metodicamente, ossia ridotte a princìpi generali, e se non fossero mai stati fissati dei modelli eccellenti, i differenti gradi di gusto sarebbero esistiti ugualmente e il giudizio di un uomo sarebbe stato preferibile a quello di un altro: ma non sarebbe stato così facile ridurre al silenzio i cattivi critici, che avrebbero sempre potuto insistere nel loro sentimento non buono e rifiutare di sottomettersi al loro antagonista. Ma quando mettiamo loro davanti un principio di arte ben stabilito, e illustriamo questo principio con esempi la cui efficacia, per il loro stesso gusto particolare, essi riconoscono essere conforme a quel principio: quando proviamo che lo stesso principio può essere applicato al caso in discussione in cui essi non ne percepivano o non ne sentivano l'influenza, essi devono concludere, alla fine, che il difetto sta in loro stessi, e che mancano di quella squisitezza che è necessaria per renderli sensibili ad ogni bellezza e ad ogni

difetto che si trovi in qualsiasi composizione o in qualsiasi discorso.

È cosa nota che la perfezione di ogni organo o facoltà consiste nel percepire con esattezza i suoi oggetti più piccoli e nel non lasciare sfuggire nulla alla propria conoscenza e alla propria osservazione. Quanto più piccoli sono gli oggetti che si rendono sensibili all'occhio tanto più fino è quell'organo, e tanto più elaborata ne è la fattura e la composizione. Un buon palato non è messo alla prova da sapori forti, ma da una mescolanza di piccoli ingredienti, nella quale avvertiamo ogni parte nonostante la sua piccolezza e il fatto che sia confusa con tutto il resto. Nello stesso modo una percezione vivace e acuta della bellezza e della bruttezza deve costituire la perfezione del nostro gusto spirituale, e non si può essere soddisfatti di sé quando si sospetta che sia passato inosservato qualche eccellenza o qualche difetto di un discorso.

In questo caso si trova che la perfezione dell'uomo e la perfezione del senso o del sentimento sono due cose congiunte. Un palato molto raffinato, in molti casi, può costituire un grave inconveniente tanto per chi lo ha, quanto per i suoi amici; ma un gusto squisito dello spirito e della bellezza deve essere sempre una qualità desiderabile, perché è la fonte di tutte le gioie più raffinate e più innocenti di cui l'umana natura sia capace. In questa convinzione sono concordi i sentimenti di tutto il genere umano. Ogni volta che si può scoprire una squisitezza di gusto, essa è certamente accompagnata da approvazione: e il miglior modo per scoprirla è il richiamarsi a quei modelli e a quei princìpi che sono stabiliti dal consenso unanime e dall'esperienza di tutte le nazioni e di tutte le epoche.

Ma anche se per natura v'è una grande differenza di squisitezza fra una persona e l'altra, nulla tende maggiormente ad aumentare ed a migliorare questa dote quanto la pratica in un'arte particolare e la frequente osservazione e contemplazione di una specie particolare di bellezza. Quando gli oggetti di un determinato genere si presentano, per la prima volta, all'occhio o all'immaginazione, il sentimento che vi si

applica è oscuro e confuso, e lo spirito è, in gran parte, incapace di pronunziarsi circa i suoi meriti o i suoi difetti: il gusto non può percepire le diverse eccellenze dell'esecuzione, e meno ancora distinguere il carattere particolare di ciascuna eccellenza e stabilirne la qualità e il grado. Tutto quello che ci si può aspettare è che si pronunci in generale sulla bellezza o bruttezza dell'insieme; e anche questo giudizio una persona non pratica non lo potrà emettere che con molta esitazione e con molte riserve. Ma lasciate che essa acquisti esperienza in quegli oggetti, e il suo giudizio diventerà più esatto e fine: non solo essa percepirà le bellezze e i difetti di ciascuna parte, ma rileverà le specifiche note distintive di ciascuna parte ed assegnerà loro, di conseguenza, lode o biasimo. Attraverso tutta quanta la rassegna degli oggetti l'assisterà un sentimento chiaro e distinto, ed essa discernerà il vario grado e il genere di approvazione e di disapprovazione che ogni parte è, per natura, atta a produrre. Si dissiperà quella nebbia che prima sembrava sospesa sopra l'oggetto: l'organo acquisterà una maggior perfezione nei suoi atti e potrà pronunciarsi, senza tema di errore, intorno ai meriti di ogni particolare. In una parola, la stessa destrezza che, mediante la pratica, si acquista nell'esecuzione di qualsiasi lavoro, la si acquista anche, nello stesso modo, nel giudicarne.

La pratica è tanto utile a discernere la bellezza che, prima di essere in grado di giudicare di qualsiasi opera importante, sarà necessario che tutti i vari aspetti particolari siano esaminati attentamente più di una volta e vengano analizzati da differenti punti di vista, con attenzione e con calma. Vi è nel pensiero una certa furia o fretta che si ferma al primo esame di ogni composizione, confonde il vero sentimento della bellezza e fa sì che non discerna la relazione che sussiste fra le parti, si distinguano poco i veri caratteri dello stile, le diverse perfezioni e i difetti appaiano avvolti in una specie di confusione e si presentino indistinti all'immaginazione. Per tacere del fatto che vi è una specie di bellezza la quale, per essere di molta figura e superficiale, si palesa a prima vista, ma poi, trovandosi incompatibile con una giusta

espressione sia della ragione, sia della passione, presto sazia il gusto fino alla nausea ed è quindi ripudiata con disprezzo, o almeno viene stimata di valore molto basso.

È impossibile avere una continua dimestichezza con la contemplazione di qualche tipo di bellezza senza essere spesso obbligati a fare dei « confronti » fra le diverse specie e i diversi gradi di bellezza e stimarne la relativa proporzione. Perciò un uomo che non abbia avuto occasione di confrontare i diversi generi di bellezza è del tutto disadatto ad esprimere opinioni nei confronti di qualsiasi oggetto che gli si presenti. Soltanto mediante il confronto noi fissiamo gli attributi della stima e del biasimo e impariamo ad assegnare la giusta misura e dell'uno e dell'altra. Il più grossolano scarabocchio può contenere una certa lucentezza di colori e una esattezza di imitazioni che sono pure, fino ad un certo punto, delle bellezze, e desterebbero la più alta ammirazione nell'animo di un contadino o di un indiano. Le ballate più comuni non sono del tutto prive di armonia e di naturalezza, e nessuno, ad eccezione di chi non avesse familiarità con le bellezze superiori, direbbe che il loro ritmo è rozzo o la loro narrazione priva di interesse. Una grande inferiorità di bellezza fa pena ad una persona che ha consuetudine con la più alta eccellenza di quel dato genere, e per questo motivo essa viene giudicata bruttezza, perché per natura siamo portati a supporre che l'oggetto più rifinito di cui abbiamo conoscenza abbia raggiunto l'apice della perfezione ed abbia diritto alla più alta approvazione. Soltanto una persona che sia abituata a vedere, esaminare e soppesare le diverse opere che sono state ammirate in epoche differenti e da differenti nazioni, può classificare i diversi meriti di un'opera che gli si faccia vedere ed assegnarle il giusto posto fra le produzioni del genio.

Ma perché un critico possa adempiere a questo compito nel modo più completo, è necessario che tenga la sua mente libera da ogni « pregiudizio », e che stia attento a che nulla si introduca nella sua considerazione, all'infuori dell'oggetto stesso che è sottoposto al suo esame. Osserviamo che ogni opera d'arte, per produrre sullo spirito il dovuto effetto,

deve essere esaminata da un certo punto di vista e non può essere completamente gustata da persone la cui situazione, reale o immaginaria, non sia conforme a quella che è richiesta dall'opera stessa. Un oratore si rivolge ad un particolare uditorio, e deve tener presente l'indole particolare, gli interessi, le opinioni, le passioni e i pregiudizi dei suoi ascoltatori: altrimenti spera invano di influenzarne le decisioni e di infiammarne gli affetti. Se, per caso, quelli avessero qualche prevenzione contro di lui, anche se irragionevole, egli non deve trascurare questa circostanza sfavorevole, ma, prima di entrare in argomento, deve cercare di cattivarsene l'affetto ed entrare nelle loro buone grazie. Un critico di un'epoca o di una nazione differente che si metta ad esaminare quel discorso deve tener presenti tutte quelle circostanze e deve collocarsi nella stessa situazione dell'uditorio, per dare un giudizio giusto dell'orazione. Nello stesso modo, quando un'opera è dedicata al pubblico, anche se si nutrisse amicizia o inimicizia verso l'autore, si dovrebbe prescindere da questa situazione, e ci si dovrebbe considerare come uomini in generale, dimenticando il più possibile il proprio essere particolare e le proprie circostanze peculiari. Una persona che è influenzata da pregiudizi non si adatta a una tale condizione, ma resta ostinatamente nella sua posizione naturale, senza mettersi da quel punto di vista che è richiesto dall'opera stessa: se l'opera è indirizzata a persone di epoche o nazioni differenti, tale persona non fa alcuna concessione ai loro particolari punti di vista e ai loro pregiudizi, ma, piena delle maniere della sua epoca e del suo paese, condanna avventatamente ciò che sembrava ammirevole agli occhi di coloro per i quali soltanto era stato progettato il discorso. Se l'opera è stata fatta per il pubblico, quella stessa persona non allarga mai a sufficienza la sua comprensione, oppure non dimentica il suo interesse di amico o nemico, di rivale o di espositore. In questo modo i suoi sentimenti sono pervertiti, e le stesse bellezze o gli stessi difetti non hanno su di lui la stessa influenza, come se avesse fatto violenza alla sua stessa immaginazione o, per un momento, avesse dimenticato se stesso, tanto il suo gusto si allontana evidentemente dalla

vera regola, e di conseguenza perde ogni credito e ogni autorità.

È noto che, in tutte le questioni che si sottopongono all'intelletto, il pregiudizio è nocivo al sano giudizio e guasta tutte le operazioni delle facoltà intellettuali; ma non è meno contrario al buon gusto, né ha minore efficacia nel corrompere il nostro sentimento della bellezza. In entrambi i casi è compito del « buon senso » il neutralizzarne l'influenza; e da questo punto di vista, come da molti altri, la ragione, anche se non è una parte essenziale del gusto, è per lo meno una condizione perché quest'ultima facoltà possa operare. In tutte le più nobili produzioni del genio vi è una reciproca relazione e corrispondenza delle parti: e le bellezze o i difetti non possono venir percepiti da colui il cui pensiero non sia abbastanza capace di comprendere queste due parti, e confrontarle fra di loro allo scopo di percepire la coerenza e l'uniformità dell'insieme.

Inoltre, ogni opera d'arte ha un certo fine o scopo per il quale è stata progettata, e viene stimata più o meno perfetta a secondo che è più o meno adatta a raggiungere questo scopo. L'oggetto dell'eloquenza è di persuadere, quello della storia è di istruire, quello della poesia di piacere per mezzo delle passioni e dell'immaginazione. Per esaminare qualsiasi opera dobbiamo tenere costantemente presenti questi scopi e dobbiamo saper giudicare fino a che punto i mezzi usati siano adatti ai loro rispettivi fini. Oltre a ciò, ogni genere di composizione, anche la più poetica, non è altro che una catena di proposizioni e di ragionamenti, e non sempre, in verità, dei più giusti ed esatti, ma a mala pena plausibili e speciosi, sebbene dissimulati dai colori dell'immaginazione. I personaggi che si introducono nella tragedia e nella poesia epica devono essere rappresentati nell'atto di ragionare, pensare, concludere, agire, in modo conforme al loro carattere e alle circostanze; e senza giudizio, come senza gusto e capacità inventiva, un poeta non potrà mai sperare di aver successo in tale difficile impresa. Per tacere il fatto che la medesima eccellenza delle facoltà che contribuiscono alla perfezione della ragione, la medesima chiarezza della concezione, la medesima esattezza della distinzione, la medesima

vivacità dell'apprensione sono essenziali alle operazioni del vero gusto e le accompagnano immancabilmente. Accade di rado, o mai, che un uomo di buon senso, che abbia esperienza di qualche arte, non possa giudicare della bellezza di questa, ed è non meno difficile che si incontri una persona che abbia un gusto retto senza un intelletto sano.

Perciò, sebbene i princìpi del gusto siano universali e press'a poco, anche se non del tutto, gli stessi in tutti gli uomini, tuttavia vi sono poche persone che siano in grado di pronunciare un giudizio su qualsiasi opera d'arte o di far valere il loro sentimento personale come regola della bellezza. Gli organi delle sensazioni interne sono di rado tanto perfetti da permettere che i princìpi generali agiscano completamente e producano un sentimento conforme ai princìpi stessi. Essi o sono affetti da qualche difetto, o sono viziati da qualche disordine, e per questi motivi eccitano dei sentimenti che si possono giudicare erronei. Quando il critico non ha squisitezza, giudica senza distinzioni ed è colpito soltanto dalle qualità più grossolane e più evidenti dell'oggetto: i tratti più fini passano inavvertiti, senza che vi si presti attenzione. Quando non è aiutato dalla pratica, il suo verdetto è accompagnato da confusione e da esitazione. Quando non è stato usato il metodo dei confronti, le bellezze più frivole, che meritano piuttosto il nome di difetti, sono l'oggetto della sua ammirazione. Quando resta vittima dei pregiudizi, tutti i suoi sentimenti naturali sono pervertiti. Quando manca il buon senso, non è adatto a discernere le bellezze che derivano dall'intenzione e dal ragionamento, bellezze le quali sono le più elevate e le più eccellenti.

La maggior parte degli uomini è vittima dell'una o dell'altra di queste imperfezioni: per questo si osserva che un vero giudice delle arti più belle è una cosa molto rara anche nelle epoche di maggiore civiltà. Soltanto un forte buon senso, unito ad un sentimento squisito accresciuto dalla pratica, perfezionato dall'abitudine ai confronti e liberato da tutti i pregiudizi, può conferire ai critici questa preziosa qualità; e la sentenza concorde di questi, ovunque si trovino, è la vera regola del gusto e della bellezza.

Ma dove si possono trovare critici di tal fatta? Per quali segni sono riconoscibili? Come distinguerli dai falsi critici? Sono domande imbarazzanti, e sembra che ci ripiombino in quella stessa incertezza da cui, nel corso di questo saggio, abbiamo cercato di liberarci.

Tuttavia, se consideriamo bene la cosa, sono questioni di fatto, non questioni relative al sentimento. Può essere spesso oggetto di disputa, e suscettibile di grandi discussioni e ricerche, se una determinata persona sia o no dotata di buon senso e di immaginazione squisita e libera da pregiudizi: ma tutto il genere umano concorda nel giudicare preziosa e degna di stima una tale qualità. Quando si presentano simili dubbi, non si deve far altro che quello che si fa in altre questioni che sono oggetto di disputa e sottoposte al giudizio dell'intelletto: si devono portare gli argomenti che l'immaginazione suggerisce, riconoscere una regola vera e decisiva per l'esistenza di una data cosa, cioè l'esistenza reale e il dato di fatto, ed usare indulgenza verso coloro che dissentono nel modo di ricorrere a questa regola. Al nostro scopo attuale basta che sia stato provato che il gusto di tutti gli individui non è nelle stesse condizioni, e che in generale vi sono certi uomini, che, sebbene sia difficile additarli in maniera particolare, si devono riconoscere, per consenso generale, superiori agli altri.

Ma, in effetti, la difficoltà di definire, anche nei particolari, la regola del gusto non è così grande come la si fa apparire. Sebbene nella teoria sia facile che un certo criterio venga scientificamente ammesso e poi negato nel sentimento, nella pratica si è trovato che la cosa si verifica molto più difficilmente nel primo caso che nel secondo. Certe teorie di astratta filosofia, certi sistemi di profonda teologia hanno avuto la prevalenza durante un'epoca, e in un periodo successivo sono stati universalmente disprezzati: se ne è scoperta l'assurdità e il loro posto è stato preso da altre teorie e da altri sistemi, che, a loro volta, hanno fatto posto a quelli che sono succeduti loro. Non si è sperimentato nulla di più soggetto alle rivoluzioni della fortuna e della moda di queste produzioni della scienza. Alle bellezze dell'eloquenza

e della poesia non succede la stessa cosa. Espressioni giuste di passione e di naturalezza sono sicure, dopo un po' di tempo, di conquistare la pubblica approvazione, che poi conserveranno per sempre. Aristotele e Platone, Epicuro, Descartes possono successivamente cedere il campo l'uno all'altro: ma Terenzio e Virgilio mantengono un dominio indiscusso e universale sopra gli spiriti degli uomini. La filosofia astratta di Cicerone ha perduto il suo credito: la veemenza della sua oratoria è ancora oggetto della nostra discussione.

Sebbene gli uomini di gusto squisito siano rari, è facile distinguerli nella società per la sanità del loro intelletto e la superiorità delle loro facoltà su tutto il resto del genere umano. L'ascendente che si acquistano fa prevalere quell'approvazione vivace con la quale essi accolgono tutte le produzioni del genio, e la rendono generale e predominante. Molti uomini, quando sono lasciati a se stessi, non hanno che una percezione debole e incerta della bellezza, pur essendo capaci di gustare qualunque aspetto particolare che venga loro indicato. Ognuno che si converta all'ammirazione di un vero poeta od oratore è la causa di altre conversioni. Ed anche se i pregiudizi possono prevalere per un po' di tempo, essi non si uniscono mai nel celebrare qualcosa di opposto al vero genio, ma alla fine cedono alla forza della natura e al giusto sentimento. Perciò, sebbene gli uomini di una nazione civile possano facilmente essere tratti in errore nella scelta dei filosofi che ammirano, non si è mai riscontrato che restino molto tempo nell'errore per quello che riguarda il loro amore per un autore preferito, epico o tragico.

Però, ad onta di tutti i nostri tentativi di fissare una regola del gusto e di conciliare i discordanti giudizi degli uomini, rimangono sempre due fonti di discordanza, le quali non sono certo sufficienti ad evertire tutti i confini del bello e del brutto, ma spesso contribuiscono a produrre una differenza di grado nella nostra approvazione o nel biasimo. La prima è costituita dai diversi umori degli individui umani; l'altra, dai particolari costumi e dalle particolari opinioni del nostro tempo e del nostro paese.

I princìpi generali del gusto sono uniformi nella natura umana: e quando v'è qualche variazione nei loro giudizi si può, di solito, osservare l'esistenza di qualche difetto o perversione nelle facoltà, difetti che derivano o dal pregiudizio, o dalla mancanza di pratica o dalla mancanza di squisitezza; e vi sono dei giusti motivi per approvare un gusto e riprovarne un altro. Ma quando nella struttura interna o nella situazione esterna vi è una tale diversità che nessuno dei due gusti presta il fianco alla riprovazione, né si può dar la preferenza all'uno piuttosto che all'altro, in tal caso è inevitabile un certo grado di differenza di giudizio, e noi cercheremmo invano una regola con la quale conciliare i sentimenti contrari. Un giovanotto, le cui passioni sono ardenti, sarà toccato più sensibilmente dalle immagini di amore e di tenerezza di quanto lo sia un uomo più avanzato in età, il quale si diletta delle riflessioni sagge e filosofiche relative alla condotta della vita e alla moderazione delle passioni. A vent'anni l'autore preferito può essere Ovidio; a quaranta Orazio, e a cinquanta forse lo sarà Tacito. In tali casi tenteremmo invano di entrare nei sentimenti degli altri e di toglierci quelle propensioni che ci sono naturali. Scegliamo il nostro autore favorito nello stesso modo che scegliamo il nostro migliore amico, sulla base della somiglianza di indole e di disposizioni. Spensieratezza e passionalità, sentimento o riflessione, qualunque di queste cose predomini maggiormente nel nostro carattere ci dà una simpatia peculiare per quello scrittore che ci rassomiglia.

Vi sono persone che si compiacciono soprattutto del sublime, altre del tenero, altre ancora del tono satirico. Alcune hanno una forte sensibilità ai difetti e sono estremamente amanti della correttezza; altre invece hanno un sentimento più vivo delle bellezze e sono disposte a perdonare venti assurdità e difetti per un solo tratto elevato o patetico. Lo orecchio di certi uomini è completamente rivolto alla concisione e all'energia: altri uomini provano diletto di espressioni copiose, ricche ed armoniose. Alcuni cercano la semplicità; altri l'ornamento. La commedia, la tragedia, la satira, l'ode hanno ciascuna i suoi partigiani, che preferiscono que-

sto particolare genere letterario a tutti gli altri. Per un critico è certamente un errore il limitare la sua approvazione ad un solo genere letterario o ad un solo stile e il condannare tutto il resto; però è assolutamente impossibile il non sentire qualche predilezione per ciò che asseconda la nostra inclinazione o la nostra disposizione particolare. Tali preferenze sono innocenti e inevitabili, e non possono mai divenire l'oggetto di una disputa ragionevole, perché non esiste regola alcuna mediante la quale una tale disputa potrebbe venir risolta.

Per una ragione simile, durante le nostre letture, noi prendiamo più gusto per quelle descrizioni e quei caratteri che assomigliano ad oggetti che si trovano nella nostra epoca o nel nostro paese che non per quelli che descrivono un'altra sfera dei costumi. Non è senza sforzo che ci adattiamo alla semplicità dei costumi antichi e guardiamo principesse che attingono acqua alla fontana e princìpi ed eroi che si preparano da sé la propria cena. In generale, dobbiamo confessare che la rappresentazione di tali costumi non costituisce un difetto per l'autore, né una bruttezza dell'opera: ma non siamo sensibilmente toccati da essi. Per questo motivo non si può trasportare facilmente la commedia da una epoca o da una nazione in un'altra. Un francese o un inglese non si divertono con l'*Andria* di Terenzio o la *Clizia* di Machiavelli, nelle quali la bella signora, attorno alla quale è imperniata tutta la commedia, non appare neppure una volta davanti agli spettatori ma è sempre tenuta nel retroscena, seguendo l'indole riservata dei greci antichi e degli italiani moderni. Una persona colta e riflessiva può tenere nel debito conto queste particolarità dei costumi: ma un pubblico comune non può mai spogliarsi pienamente delle idee e dei sentimenti abituali e gustare descrizioni che non riflettono in nulla il suo ambiente.

Ma qui si presenta una riflessione che forse ci può riuscire utile nell'esaminare la famosa disputa relativa alla cultura antica e moderna, nella quale capita spesso che l'una parte giustifica qualche apparente assurdità degli antichi mediante i costumi del tempo, e l'altra si rifiuta di ammettere

una tale giustificazione, o almeno l'ammette solo in difesa dell'autore, ma non dell'opera. Secondo me, le due parti contendenti non sono rimaste che raramente entro i giusti termini della questione. Dove sono rappresentati degli innocenti aspetti particolari, come quelli sopra menzionati, essi certamente si possono ammettere, ed una persona, che ne fosse urtata, darebbe evidente prova che la sua squisitezza e la sua raffinatezza sono false. Il « monumento più perenne del bronzo » del poeta deve cadere a terra come quelli comuni fatti di mattoni e di argilla, se gli uomini non fanno nessuna concessione alle continue rivoluzioni delle maniere e dei costumi e non vogliono ammettere nulla che non sia conforme alla moda che prevale oggi. Dovremo dunque scartare i quadri dei nostri antenati a causa dei loro collari e dei loro pizzi?

Ma nei casi in cui le idee di moralità e di decenza si mutano da un'epoca all'altra, e sono descritti cattivi costumi senza che siano segnati con un esplicito marchio di biasimo e di disapprovazione, bisogna ammettere che ciò fa sfigurare il poema e costituisce una vera e propria bruttezza. Anche se lo dovessi, non saprei entrare in tali sentimenti; e anche se posso giustificare il poeta, non potrei mai gustare la composizione. La mancanza di umanità e di decenza, che è tanto notevole nei caratteri descritti da molti poeti antichi, qualche volta persino da Omero e dai tragici greci, diminuisce considerevolmente il merito delle loro nobili creazioni e dà agli autori moderni un vantaggio su di essi. Noi non partecipiamo con interesse alle vicende e ai sentimenti di quei rozzi eroi, ci dispiace di vedere così confusi i limiti del vizio e della virtù; e per quanta indulgenza possiamo usare verso lo scrittore tenendo conto dei suoi pregiudizi, non possiamo farci forza ed entrare nei suoi sentimenti o portare affetto a caratteri che troviamo evidentemente biasimevoli.

Coi princìpi morali non accade lo stesso che con le opinioni speculative di tutti i generi. Queste ultime sono in flusso e in rivoluzione continua: il figlio segue un sistema differente da quello del padre; non solo, ma è difficile trovare un singolo uomo che da questo punto di vista possa

vantarsi di molta costanza e uniformità. Quegli errori teoretici che si possono trovare nelle opere letterarie di una epoca e di un paese non incidono che poco sul valore di quelle composizioni. Si richiede soltanto un po' di agilità di pensiero e di immaginazione per far sì che noi penetriamo in tutte le opinioni allora dominanti e gustiamo i sentimenti o le opinioni che ne derivano. Invece per cambiare il nostro giudizio relativo ai costumi e risvegliare i sentimenti di approvazione o biasimo, amore od odio, differenti da quelli a cui il nostro spirito è stato abituato dalla lunga consuetudine, ci vuole uno sforzo molto violento. E quando un uomo ha fiducia nella giustezza di quella regola morale mediante la quale giudica, ne è giustamente geloso e non vuole pervertire i sentimenti del suo cuore per un momento di compiacenza verso uno scrittore, qualunque esso sia.

Di tutti gli errori speculativi, nelle composizioni del genio, i più scusabili sono quelli che riguardano la religione, e non è permesso giudicare della civiltà o della saggezza di un popolo, o anche di persone singole, dalla grossolanità o dalla raffinatezza dei loro princìpi teologici. Lo stesso buon senso, che dirige gli uomini nelle faccende ordinarie della vita, non è ascoltato nelle questioni religiose, che si suppongono collocate al di sopra dei poteri conoscitivi della ragione umana.

Da questo punto di vista, tutte le assurdità del sistema della teologia pagana devono essere trascurate da ogni critico che pretenda di formarsi una giusta nozione della poesia antica; e i nostri posteri, a loro volta, dovranno usare la stessa indulgenza verso i loro progenitori. A nessun poeta dovranno essere rimproverati come difetti princìpi religiosi di nessun genere, finché questi rimangano semplicemente princìpi e non si impadroniscano del suo cuore al punto di farlo cadere sotto l'accusa di « fanatismo » o di « superstizione ». Quando accade questo, essi confondono i sentimenti della morale, e mutano i confini naturali del vizio e della virtù. Perciò, secondo il principio sopra menzionato, questi sono dei difetti eterni, e i pregiudizi e le false opinioni dell'epoca non sono sufficienti per giustificarli.

Appartiene all'essenza della religione cattolica romana che essa nutra un odio violento per ogni altra forma di culto e rappresenti tutti i pagani, i maomettani e gli eretici come oggetti della collera e della vendetta divina. Tali sentimenti, sebbene siano, in realtà, molto biasimevoli, sono considerati come virtù dagli zelatori di questa confessione e vengono rappresentati nelle loro tragedie e nei loro poemi epici come specie di eroismo divino. Questo fanatismo ha rovinato due bellissime tragedie del teatro francese, il *Poliuto* e l'*Atalia*, in cui uno zelo smoderato per certe forme particolari di culto è esaltato con tutta la pompa immaginabile e costituisce il carattere predominante degli eroi. « Che è mai ciò? — domanda il sublime Joad a Josabet, trovandola in colloquio con Mathan, il prete di Baal —. La figlia di David rivolge la parola a questo traditore? Non temete che la terra si apra e vomiti fiamme che vi divorino entrambi? O che crollino queste sante mura, seppellendovi insieme? Che cosa vuole? Perché questo nemico di Dio viene ad avvelenare con la sua orrida presenza l'aria che noi respiriamo? ». Tali sentimenti sono accolti a Parigi con grandi applausi; ma a Londra lo spettatore vi troverebbe altrettanto gusto quanto ad udire Achille che dice ad Agamennone che è un cane in fronte e un cervo nel cuore, o Giove che minaccia Giunone di una buona bastonatura se non vuol starsene quieta.

I princìpi religiosi costituiscono quindi un difetto in qualsiasi composizione letteraria, quando si esagerano fino alla superstizione e compenetrano di sé tutti i sentimenti per quanto lontani da ogni connessione con la religione. Non è una giustificazione per il poeta il fatto che i costumi del suo paese abbiano oppressa la vita con tante cerimonie e tanti precetti religiosi che nessun aspetto di essa vada esente da quel giogo. Sarà sempre ridicolo in Petrarca il paragone della sua donna, Laura, con Gesù Cristo; né è men ridicolo che quel piacevole libertino che è il Boccaccio ringrazi molto seriamente Iddio Onnipotente e le gentildonne per averlo assistito e difeso contro i suoi nemici.

SAGGI MORALI, POLITICI E LETTERARI

Parte seconda

SAGGIO PRIMO

SUL COMMERCIO

Gran parte dell'umanità si può dividere in due classi; quella dei pensatori *superficiali*, che rimangono al di qua della verità, e quella dei pensatori *astrusi*, che vanno al di là. Quest'ultima classe è di gran lunga la più originale; e posso aggiungere che è di gran lunga la più utile e apprezzabile. I suoi esponenti, almeno, danno spunti e sollevano difficoltà che forse intendono risolvere, ma che possono portare a scoperte positive, se ripresi da individui che abbiano un modo di pensare più solidamente fondato. Per male che vada, quanto essi vanno dicendo non è comune; e se comprenderlo costa fatica, si ha però il piacere di sentire qualcosa di nuovo. Non è certo da stimare un autore che ci dica solo quanto possiamo apprendere da ogni conversazione di caffè.

Tutti i *superficiali* sono pronti a svalutare anche quelli dotati di *solido* intelletto come pensatori *astrusi*, e metafisici e ricercati; e mai ammetteranno che vi sia qualcosa di valido al di là delle loro anguste concezioni. Ci sono casi, lo riconosco, in cui uno straordinario affinamento produce una forte impressione di falsità, e non v'è ragionamento che appaia convincente se non è piano e normale. Quando un uomo decide la condotta da tenere in una *particolare* faccenda, e costruisce schemi sulla politica, il commercio, l'economia, ed ogni forma di attività, non dovrebbe procedere troppo sottilmente nei suoi argomenti, né collegare insieme una troppo lunga catena di conseguenze. Accadrà

certo qualcosa che verrà a sconcertare il suo ragionamento, producendo un evento, diverso da ciò che egli si aspettava. Ma, quando ragioniamo su argomenti *generali*, si può giustamente affermare che difficilmente la nostra speculazione potrà essere troppo acuta, purché sia centrata; e che la differenza tra un uomo comune e un uomo di genio si rileva principalmente dalla superficialità o dalla profondità dei princìpi da cui essi muovono. I ragionamenti generali sembrano oscuri, semplicemente perché sono generali; non è facile per la massa degli uomini distinguere, in una grande quantità di particolari, quel dato comune in cui essi tutti concordano, o estrarlo, puro e incommisto, da tutti gli altri dati superflui. Ogni giudizio, ogni conclusione, è per loro particolare. Non possono estendere la loro visione fino a quelle proposizioni universali, che comprendono sotto di sé un numero infinito di particolarità, e implicano un'intera scienza in un singolo teorema. Il loro sguardo è confuso da una prospettiva tanto ampia; e le conclusioni da essa derivanti, sebbene espresse chiaramente, sembrano involute e oscure. Ma, per quanto involuti possano sembrare, è certo che i princìpi generali, se giusti e sani, debbono sempre prevalere nel generale andamento delle cose, sebbene possano non adattarsi a casi particolari; e il principale compito dei filosofi consiste nel considerare il generale procedere delle cose. Posso aggiungere che è anche il compito essenziale dei politici; specialmente nella politica interna, in cui il pubblico bene, che è, o dovrebbe essere, il loro oggetto, dipende dal concorso di una molteplicità di cause, e non, come nella politica estera, da accidenti e da casi, e dai capricci di poche persone. Ecco quindi che cosa determina la differenza tra deliberazioni *particolari* e logica *generale*, e rende l'acutezza e la finezza tanto più proprie di questa che di quelle.

Ho ritenuto necessaria questa introduzione prima dei discorsi che seguono sul *commercio*[1], la *moneta*, l'*interesse*, la *bilancia commerciale*, eccetera, dove, forse, ricorreranno

[1] [(Ed. H-M, t) « il lusso ». (*N.d.C.*)]

dei princìpi che sono infrequenti, e che possono sembrare troppo raffinati e sottili per soggetti tanto volgari. Se sono falsi, si respingano: ma nessuno dovrebbe avere pregiudizi contro di essi, semplicemente perché sono fuori della via consueta.

La grandezza di uno Stato e la felicità dei suoi sudditi, se possono considerarsi in ogni senso indipendenti per certi riguardi, si ammette generalmente che, per quanto si riferisce al commercio, sono inseparabili; e come i privati traggono dall'autorità pubblica una maggiore sicurezza nel possesso del commercio e delle ricchezze loro, così la comunità diviene più potente proporzionalmente alla ricchezza e alla estensione del commercio dei privati. In generale questo principio è vero; sebbene io non possa evitare di pensare che esso ammetta anche eccezioni, e che spesso lo si accoglie senza sufficienti riserve e limitazioni. Ci possono essere situazioni, in cui il commercio, le ricchezze e il lusso degli individui, anziché aggiungere forze al paese, servono solo a ridurre le sue forze armate, e a diminuire la sua autorità fra le nazioni vicine. L'uomo è un essere molto variabile, e suscettibile di diversi princìpi, di molte opinioni e regole di condotta. Ciò che è vero mentre egli segue un determinato modo di pensare, sarà trovato falso quando egli abbia abbracciato nei costumi e nelle opinioni una posizione opposta.

La massa della popolazione di ogni Stato si può dividere in *agricoltori* e *artigiani*. I primi sono addetti alla coltivazione della terra; i secondi trasformano i materiali forniti dagli altri in tutti gli oggetti di uso che sono necessari o danno ornamento alla vita umana. Non appena gli uomini abbandonano lo stato selvaggio, in cui vivono essenzialmente di caccia e di pesca, devono necessariamente passare in queste due classi, benché le arti agricole occupino, *da principio*, la parte più numerosa della società [2]. Il tempo e

[2] Il signor Melon, nel suo saggio politico sul commercio, asserisce che a tutt'oggi, dividendo la Francia in 20 parti, 16 di esse sono composte di lavoratori e contadini; solo due di artigiani; una di avvocati,

l'esperienza perfezionano talmente queste arti, che la terra può facilmente mantenere un numero di uomini molto maggiore di quelli che sono direttamente impegnati nella sua coltivazione, o che forniscono i prodotti più necessari a quanti sono in tal modo impegnati.

Se questa manodopera superflua si applica alle arti più raffinate, quelle che sono comunemente dette le arti del *lusso*, aumenta la fortuna dello Stato, in quanto procura a molti la possibilità di avere soddisfazioni che altrimenti non conoscerebbero. Ma non si può proporre un altro piano per l'impiego di questa manodopera superflua? Non potrebbe pretenderla il sovrano e impiegarla nelle flotte e negli eserciti, per estendere i domini esterni dello Stato e diffondere il suo prestigio fra nazioni lontane? È certo che quanto meno desideri ed esigenze possiedono i proprietari e i coltivatori della terra, tanto meno braccia essi impiegano; e conseguentemente le risorse superflue della terra, invece di sostentare commercianti e fabbricanti, possono mantenere flotte ed eserciti in una misura molto maggiore, che non dove tante arti sono destinate a servire al lusso dei privati. Sembra qui perciò di rilevare una sorta di contrasto tra la grandezza dello Stato e la felicità del suddito. Uno Stato non è mai più grande di quando tutte le sue risorse lavorative superflue attendono a pubbliche funzioni. Il vantaggio e l'interesse dei privati richiedono che quelle braccia siano addette al loro servizio. La soddisfazione degli uni non può mai avvenire che a spese degli altri. Come l'ambizione del sovrano deve scontrarsi con il lusso degli individui, così il lusso degli individui deve diminuire la forza e frenare l'ambizione del sovrano.

Non si tratta di un ragionamento puramente chimerico, ma fondato sulla storia e sull'esperienza. La repubblica di Sparta era certamente più potente di qualunque Stato del

ecclesiastici e militari; e una di mercanti, finanzieri e borghesi. Questo è certo molto erroneo. In Francia, in Inghilterra, e nella maggior parte d'Europa, la metà degli abitanti vive nelle città, ed anche un gran numero di quelli che vivono in campagna, forse un terzo, sono artigiani.

mondo odierno che abbia un'uguale popolazione, e ciò fu interamente dovuto all'assenza di commercio e di lusso. Gli iloti erano i lavoratori, gli spartiati i militari e i signori. È evidente che il lavoro degli iloti non avrebbe potuto mantenere un sì gran numero di spartiati, se questi ultimi avessero vissuto negli agi e nelle mollezze e dato vita a una grande varietà di commerci e di industrie. Una simile politica può riscontrarsi a Roma. E in realtà in tutta la storia antica si rileva che le più piccole repubbliche formarono e mantennero eserciti più grandi di quelli che non sappiano oggi mantenere Stati che hanno un numero triplo di abitanti. Si calcola che in tutte le nazioni europee, la proporzione tra soldati e popolazione non sia superiore a quella dell'uno per cento. Leggiamo invece che il centro cittadino della sola Roma, con il suo piccolo territorio, formò e mantenne nei primi tempi dieci legioni armate contro i latini. Atene, il cui intero territorio non era più grande dello Yorkshire, nella spedizione contro la Sicilia inviò circa quarantamila uomini [3]. Dionigi il Vecchio, si dice mantenesse un esercito permanente di centomila fanti e diecimila cavalieri, oltre a una grande flotta di quattrocento navi [4], benché i suoi territori non si estendessero oltre la città di Siracusa, comprendendo circa un terzo dell'isola di Sicilia, e alcune cittadine portuali e delle guarnigioni sulla costa dell'Italia e dell'Illiria. È vero che gli eserciti antichi, in tempo di guerra, vivevano molto di saccheggio; ma non lo praticava a sua volta il nemico? Era una forma di tassazione, la più rovinosa che si potesse trovare. In conclusione, non c'è ragione più plausibile che spieghi la grande superiorità di potenza degli Stati più antichi rispetto ai moderni, se non la loro deficienza di commercio e di lusso. Pochi artigiani andavano avanti con il lavoro degli agricoltori, perciò più numerosi erano i soldati che potevano viverci. Livio afferma

[3] Tucidide, lib. VII, 75.

[4] Diodoro Siculo, lib. II, 5. Questa testimonianza, lo riconosco, è alquanto sospetta, per non dire peggio, specialmente perché questo esercito non era composto di cittadini ma di forze mercenarie.

che Roma, nel suo tempo, avrebbe trovato difficoltà a formare un esercito grande come quello che, ai suoi esordi, essa mandò contro galli e latini [5]. Invece di quei soldati che al tempo di Camillo combattevano per la libertà e l'impero, c'erano ai giorni di Augusto musicisti, pittori, cuochi, attori e sarti; se la terra fosse stata egualmente coltivata nei due periodi, avrebbe certamente mantenuto altrettante persone nell'una come nell'altra professione. Non aggiunsero niente alle pure necessità della vita nell'ultimo periodo rispetto al precedente.

È naturale a questo proposito domandarsi: i sovrani non possono ritornare ai princìpi della politica antica e considerare al riguardo il proprio interesse più della felicità dei loro sudditi? Rispondo che ciò mi sembra quasi impossibile, poiché la politica antica era violenta e contraria al più naturale e normale procedere delle cose. Si sa bene con quali speciali leggi Sparta era governata, e quale prodigio è giustamente considerata quella repubblica da chiunque abbia considerato la natura umana come si manifesta in altre nazioni e in altri tempi. Se la testimonianza storica fosse meno positiva e circostanziata, un tale governo apparirebbe una pura invenzione filosofica o fantastica e la sua pratica realizzazione sembrerebbe impossibile. E, benché Roma e altre repubbliche antiche fondassero la loro esistenza su princìpi alquanto più naturali, pure fu uno straordinario concorso di circostanze a far sì che accettassero obblighi tanto pesanti. Erano liberi Stati; erano piccoli, e data la marzialità dei tempi tutti i loro vicini erano sempre in armi. La libertà promuove naturalmente lo spirito pubblico, specialmente nei piccoli Stati, e questo spirito pubblico, questo *amor patriae*, deve aumentare quando il paese è quasi in continuo allarme e gli uomini devono in ogni momento esporsi ai più grandi pericoli per la sua difesa. Una continua successione di guerre fa di ogni uomo un soldato; egli presta il servizio militare quando gli è richiesto, e durante questo provvede

[5] Tito Livio, lib. VII, cap. 25. « Adeo in quae laboramus — egli dice — sola crevimus, divitias luxuriemque ».

in gran parte a mantenersi da sé. Questo servizio equivale in realtà a una forte tassa, anche se è sopportato meglio da un popolo addestrato alle armi, che combatte per l'onore e per la soddisfazione più che per il compenso, che ignora, oltre al guadagno e all'iniziativa economica, anche il godimento[6]. E non parliamo della grande eguaglianza di fortune fra gli abitanti delle repubbliche antiche, dove ogni campo, appartenendo a un proprietario diverso, poteva mantenere una famiglia e rendeva assai considerevole il numero dei cittadini, anche senza il commercio e le manifatture.

Ma sebbene la mancanza di commercio e di manifatture in un popolo libero e molto marziale possa talvolta non avere altro effetto che quello di rendere il paese più potente, è certo che, nel normale andamento delle umane vicende, avrà un effetto del tutto opposto. I sovrani devono prendere l'umanità come la trovano, e non possono pretendere d'introdurre nessun cambiamento violento nei suoi princìpi e nei suoi modi di pensare. Un lungo periodo di tempo e una varietà di casi e di circostanze si richiedono per produrre quelle grandi trasformazioni che modificano tanto il volto delle cose umane. E, meno naturale è l'insieme dei princìpi che regolano la vita di una particolare società,

[6] I romani dell'età più antica vivevano in perpetua guerra con tutti i loro vicini e nel latino antico il termine *hostis* vuol dire sia straniero che nemico. Ciò è rilevato da CICERONE, *De officiis*, lib. I, 12, che lo attribuisce però all'umanità dei suoi antenati, che attenuavano quanto più possibile la definizione di nemico, chiamandolo con lo stesso nome con cui designavano lo straniero. È tuttavia molto più probabile, per le usanze del tempo, che la ferocia di quella gente fosse tanto grande, da far loro considerare tutti gli stranieri nemici, chiamandoli con lo stesso nome. Non è inoltre coerente con le regole più comuni della condotta politica e della natura che uno Stato consideri i suoi nemici con occhio amichevole o nutra per essi quei sentimenti che l'oratore romano vorrebbe attribuire ai suoi antenati. Senza considerare che i primi romani in realtà praticavano la pirateria, come apprendiamo dai loro primi trattati con Cartagine, tramandati da POLIBIO, lib. III, e conseguentemente, come i pirati algerini, in effetti erano in guerra con la maggior parte delle nazioni, e straniero e nemico per essi erano quasi sinonimi.

maggiore è la difficoltà che il legislatore incontra nel renderli più elevati e civili. La sua politica migliore consiste nell'assecondare la tendenza generale dell'umanità, arrecandole tutti quei perfezionamenti di cui essa è capace. Ora, in armonia con il più naturale corso delle cose, l'industriosità, le arti e il commercio accrescono la potenza del sovrano come la felicità dei sudditi, e dura politica è quella che ingrandisce il paese con la miseria degli individui. Il che risulterà chiaro da poche considerazioni che ci dimostreranno le conseguenze dell'inerzia e della barbarie.

Dove le manifatture e le arti meccaniche non sono coltivate, la massa della popolazione si dedica all'agricoltura, e, se la sua abilità e la sua attività aumentano, dal suo lavoro si deve trarre molto più di quanto basta al fabbisogno generale. Essi non sono indotti quindi ad aumentare la loro capacità ed attività, dato che non possono scambiare la produzione eccedente con nessuna di quelle merci che potrebbero servire al piacere o alla vanità loro. Prevale naturalmente un abito di indolenza. La maggior parte della terra giace incolta. I terreni coltivati non rendono il massimo per mancanza di abilità e di assiduità da parte degli agricoltori. Se in ogni tempo le esigenze pubbliche richiedono che grandi quantità di persone siano addette al pubblico servizio, allora il lavoro della popolazione non produce eccedenze tali da poterle mantenere. I lavoratori non possono aumentare ad un tratto la capacità e l'attività loro. Le terre incolte non possono divenire curate nel giro di pochi anni. Gli eserciti, frattanto, devono fare improvvise e violente conquiste o sbandarsi per mancanza di mezzi. Un'offensiva o una difesa regolari non sono perciò da attendersi da un tale popolo, e i suoi soldati saranno ignoranti e incapaci come i suoi agricoltori e artigiani.

Tutto al mondo si acquista con il lavoro, e le nostre passioni sono la sola causa del lavoro. Quando una nazione è ricca di manifatture e dotata di arti meccaniche, i proprietari terrieri, come gli agricoltori, studiano l'agricoltura come una scienza e raddoppiano l'attività e lo zelo. L'eccedenza di produzione che deriva dal loro lavoro non va per-

duta, ma viene scambiata con i prodotti destinati a quegli usi che il lusso degli uomini fa ora ardentemente desiderare. In tal modo la terra fornisce una quantità di sostentamento vitale molto maggiore di quella che basta a coloro che la coltivano. In tempi di pace e di tranquillità, questa produzione eccedente è destinata al mantenimento degli artigiani e di quelli che si dedicano alle arti liberali. Ma è facile per lo Stato trasformare in soldati molti di questi lavoratori e mantenerli con le eccedenze derivanti dal lavoro degli agricoltori. Troviamo perciò che tale è il caso di tutti i governi civili. Quando un sovrano leva un esercito, che conseguenza ne deriva? Egli impone una tassa. Questa tassa obbliga tutta la popolazione a ridurre il consumo delle cose meno necessarie alla propria sussistenza. Coloro che lavorano alla produzione di tali oggetti devono o arruolarsi o volgersi all'agricoltura, e costringere perciò altri lavoratori ad arruolarsi per mancanza di occupazione. E, a considerare in astratto il problema, le manifatture aumentano la fortuna dello Stato, solo quando sviluppano moltissimo lavoro, e di natura tale che il paese possa richiederlo senza privare nessuno dei prodotti necessari alla vita. Quanto maggiore è quindi il lavoro impegnato nella produzione di beni che sono al di là di quelli strettamente necessari, tanto più potente è uno Stato; infatti le persone assorbite da quel lavoro possono passare facilmente al pubblico servizio. In uno Stato privo di manifatture, può esserci la stessa quantità di mano d'opera; ma il lavoro non è altrettanto, né è dello stesso tipo. Tutto il lavoro è quivi concentrato nella produzione dei beni necessari che non può ammettere diminuzioni di sorta.

Così la grandezza del sovrano e la felicità dello Stato sono, in larga misura, connessi con la situazione del commercio e delle manifatture. È un metodo violento, e per lo più impraticabile, quello di obbligare il lavoratore ad affannarsi per trarre dalla terra più di quanto è necessario per se stesso e per la famiglia. Dategli manifatture e beni di consumo e lo farà da sé; allora troverete facile prendere una parte del suo lavoro eccedente ed utilizzarlo al pubblico servizio senza dargli la normale retribuzione. Essendo

abituato all'attività, egli troverà ciò meno pesante che se lo si obbligasse ad aumentare il suo lavoro senza retribuzione alcuna. La regola si applica egualmente agli altri membri della società. Maggiore è la quantità di lavoro di ogni genere, maggiore è la quota che può togliersi dal suo insieme senza arrecarvi sensibile alterazione.

Un pubblico deposito di cereali, un magazzino di abiti o di armi: sono tutte cose da considerarsi autentica ricchezza e forza in ogni Stato. Il commercio e l'industria non sono proprio altro che una quantità di lavoro la quale, in tempi di pace e di tranquillità, viene diretta al vantaggio e alla soddisfazione degli individui, ma a seconda delle esigenze dello Stato può essere in parte rivolta alla pubblica utilità. Se potessimo trasformare una città in una sorta di campo fortificato e infondere in ogni petto un'ispirazione così marziale e una tale passione per il bene pubblico, da far sì che ognuno si sottoponesse spontaneamente alle prove più dure a beneficio del paese, questi sentimenti, oggi, come in antico, potrebbero rappresentare da soli una spinta sufficiente alla attività e alla vita della comunità. Sarebbe utile allora, come nella vita militare, bandire ogni arte e lusso, e con restrizioni al seguito e al vettovagliamento far durare le provviste e il foraggio più a lungo che se l'esercito fosse appesantito dall'eccessivo numero degli ausiliari. Ma, siccome questi princìpi sono troppo disinteressati e troppo difficili da sostenere, è necessario governare gli uomini con altre passioni e animarli con lo spirito di avidità e d'iniziativa, l'arte e il lusso. Il campo è in questo caso appesantito da un seguito superfluo, ma le provviste affluiscono in proporzione adeguata. L'armonia dell'insieme perdura, e, poiché la naturale tendenza dello spirito vi è meglio assecondata, l'individuo e la comunità trovano profittevole osservare quei princìpi.

Lo stesso modo di ragionare ci mostrerà il vantaggio del commercio *estero* nell'aumentare sia la fortuna dello Stato, sia la ricchezza e la felicità dei sudditi. Esso aumenta la quantità di lavoro della nazione, e il sovrano può farne passare la parte che reputa necessaria al servizio del paese. Il

commercio estero con le sue importazioni fornisce materiali per nuove industrie e con le esportazioni applica il lavoro alla produzione di particolari oggetti che non potrebbero essere consumati all'interno. In breve, un regno che abbia larghe importazioni ed esportazioni deve avere una industriosità notevolissima, e indirizzata alla produzione di oggetti raffinati e di lusso, diversamente da un regno che si accontenti delle sue innate risorse. È perciò più potente, oltre che più ricco e felice. Gli individui colgono l'utile derivante da quei beni mentre soddisfano i sensi e i desideri; e ne guadagna anche il paese, dal momento che una più grande quantità di lavoro viene tenuta in riserva per ogni futura esigenza pubblica; viene cioè mantenuto un maggior numero di lavoratori che possono passare al pubblico servizio, senza che nessuno sia privato dei beni necessari e neanche dei principali agi della vita.

Se consideriamo la storia, troviamo che in molti paesi il commercio estero ha preceduto ogni progresso nella produzione interna e dato origine al lusso interno. La tentazione più forte è quella di adoperare le risorse straniere che sono già pronte per l'uso e ci riescono completamente nuove, piuttosto che attendere al perfezionamento di qualunque risorsa nazionale, che matura sempre con una lenta gradualità e non ci impressiona mai, perché non ci appare nuova. Si realizza anche un grandissimo profitto nell'esportare ciò che all'interno è superfluo e non ha prezzo per nazioni straniere, il cui suolo o il cui clima non siano favorevoli a quella data produzione. Così gli uomini acquistano dimestichezza con i *piaceri* del lusso e con i profitti del commercio, e la *raffinatezza* e l'*attività*, una volta risvegliate, li conducono a ulteriori sviluppi in ogni settore del commercio interno ed estero; ed è questo forse il maggior vantaggio derivante dalle relazioni commerciali con gli stranieri. Scuote gli uomini dalla loro indolenza e, offrendo alla parte più gaia e prospera della nazione oggetti di lusso mai sognati prima, suscita in essi il desiderio di un tono di vita più splendido di quello goduto dai loro avi. Nello stesso tempo, i pochi mercanti che avevano il segreto di queste importazioni ed

esportazioni realizzano grandi profitti e, divenuti rivali in ricchezza dell'antica nobiltà, tentano altre avventure per diventare suoi rivali nel commercio. L'imitazione diffonde presto tutte quelle arti, mentre le manifatture locali emulano quelle straniere nei loro progressi e portano ogni prodotto interno al massimo grado di perfezione di cui è suscettibile. Il loro acciaio e il loro ferro, in mani così laboriose, diventano pari all'oro e ai rubini delle Indie.

Quando gli affari della società siano pervenuti a questo stadio, una nazione può ormai perdere molto del suo commercio con l'estero e rimanere pur sempre un popolo grande e potente. Se gli stranieri non prenderanno da noi un particolare genere di articoli, dobbiamo smettere quella lavorazione. Le stesse mani si volgeranno al perfezionamento di altri prodotti che possono esser richiesti all'interno; e sempre ci sarà per esse materia di lavoro, finché nello Stato ogni persona che possiede ricchezze ricerchi una tanto grande quantità di prodotti del paese e li desideri perfezionati in una misura tale da non potersi forse mai realizzare. La Cina è indicata come uno degli imperi più fiorenti del mondo, sebbene al di là dei propri territori abbia un commercio molto ridotto.

Spero che non venga considerata una digressione superflua, se io qui osservo che, come è vantaggiosa la molteplicità delle arti meccaniche, lo è altrettanto il gran numero di persone tra cui va a dividersi la produzione di queste arti. Una troppo grande disuguaglianza tra i cittadini indebolisce ogni Stato. Ogni persona dovrebbe, se possibile, godere i frutti del suo lavoro fruendo pienamente di tutti i beni necessari alla vita e di molti di quelli che ad essa arrecano piacere. Non vi è dubbio che una tale eguaglianza è la più confacente alla natura umana e toglie molto meno alla *felicità* del ricco di quanto aggiunga a quella del povero. Essa aumenta inoltre la *fortuna dello Stato* e fa sì che tasse e imposte straordinarie siano pagate più volentieri. Dove le ricchezze sono detenute da pochi, questi devono contribuire con grande larghezza per provvedere alle pubbliche necessità; ma quando la ricchezza è disseminata fra la moltitu-

dine, il peso su ogni spalla risulta leggero, e le tasse non modificano sensibilmente il tenore di vita di ciascuno.

A ciò si aggiunga che, dove le ricchezze sono in poche mani, sono necessariamente queste a disporre di tutto il potere e presto faranno gravare tutto il peso sul povero opprimendolo ancora di più, con la conseguente depressione di ogni attività.

In questo fattore consiste la grande superiorità dell'Inghilterra su ogni nazione del mondo attuale o che sia ricordata negli annali della storia. È vero che gli inglesi risentono qualche svantaggio nel commercio estero per l'alto costo del lavoro, che è in parte effetto della ricchezza dei loro artigiani e dell'abbondanza di denaro. Ma, siccome il commercio estero non è l'elemento più importante, non è da mettersi in contrasto con la felicità di tanti milioni di persone; e se non ci fosse altro a render loro caro il libero governo sotto cui vivono, solo ciò sarebbe sufficiente. La povertà della massa della popolazione è un naturale se non infallibile effetto della monarchia assoluta; per quanto io dubiti, d'altra parte, che sia sempre vero che la sua ricchezza sia un infallibile risultato della libertà. La libertà dev'essere accompagnata da particolari attributi e da un determinato movimento di pensiero per produrre quell'effetto. Bacone, spiegando i grandi successi ottenuti dagli inglesi nelle guerre con la Francia, li attribuisce principalmente alle più elevate condizioni e alla prosperità che il popolo gode tra i primi; per quanto il governo dei due regni fosse a quel tempo notevolmente affine. Dove i lavoratori e gli artigiani sono abituati a lavorare per bassi salari e a ricevere solo una piccola parte dei frutti del proprio lavoro, è loro difficile, anche in un governo libero, migliorare le proprie condizioni o agitarsi per aumentare i propri compensi, ma, anche quando siamo abituati ad un più alto tenore di vita, riesce facile al ricco, in un governo arbitrario, cospirare contro di *essi* e far ricadere tutto il peso delle tasse sulle loro spalle.

Può sembrare strano che la povertà del popolo, in Francia, in Italia, in Spagna, sia in qualche misura dovuta alla superiore ricchezza del suolo e alla bontà del clima; pure

non mancano le ragioni per giustificare un tale paradosso. In una terra così buona come quella di tali regioni meridionali, l'agricoltura è un'arte facile; un uomo con un paio di rozze potrà, in una stagione, coltivare quanta terra basti per assicurare al proprietario una rendita notevolmente consistente. Tutta la tecnica che l'agricoltore conosce sta nel lasciare la terra incolta per un anno non appena essa sia esaurita; bastano il calore del sole e la natura del clima a fecondarla, restaurando la sua fertilità. Quei poveri contadini, perciò, per il loro lavoro, richiedono soltanto di che vivere. Non hanno capitali o ricchezze che esigano di più e dipendono altresì permanentemente dal proprietario, che può non dare in affitto la sua terra, né teme che essa sia danneggiata da cattivi metodi di coltivazione. In Inghilterra il suolo è ricco, ma duro; deve essere coltivato con grande dispendio e produce frutti stentati, quando non è tenuto con cura e con un metodo che dà il pieno profitto solo nel corso di diversi anni. Un agricoltore, quindi, in Inghilterra deve avere mezzi considerevoli e un lungo contratto, che soli producono adeguati profitti. I vigneti di Champagne e di Borgogna, che spesso rendono al proprietario circa cinque sterline per acro, sono coltivati da contadini che stentano il pane; la ragione sta nel fatto che i contadini non hanno bisogno di altri mezzi che delle loro braccia e di strumenti agricoli che possono acquistare per venti scellini. In quei paesi, gli agricoltori si trovano di solito in condizioni un po' migliori. Ma gli allevatori di bestiame sono i più agiati fra tutti coloro che coltivano la terra. La ragione è sempre la stessa. Gli uomini devono sempre avere dei profitti proporzionali alle spese e al rischio che corrono. Dove un numero così considerevole dei lavoratori poveri, come i contadini e gli agricoltori, sono in condizioni tanto depresse, tutti gli altri devono necessariamente partecipare della loro miseria, sia il governo di quella nazione monarchico o repubblicano.

Possiamo fare un rilievo simile riguardo alla storia generale dell'umanità. Per quale ragione nessun popolo che viva ai tropici è riuscito a raggiungere la benché minima misura di civiltà e nemmeno ad avere nel suo ordinamento

una polizia o una disciplina militare, mentre sono poche le nazioni nei climi temperati che siano del tutto prive di tali vantaggi? È probabile che una causa di questo fenomeno stia nel caldo e nell'invariabilità del tempo della zona torrida, che rende abiti e case meno richiesti dagli abitanti e quindi abolisce parzialmente quella necessità che è la grande spinta all'attività e all'inventiva. *Curis acuens mortalia corda.* Inutile soggiungere che meno merci e risorse del genere un popolo possiede, meno polemiche è probabile insorgano nel suo seno, e sarà minore la necessità di una polizia organizzata e di un'autorità regolare per proteggerli e difenderli dai nemici esterni e gli uni dagli altri.

SAGGIO SECONDO

SULL'AFFINAMENTO DELLE ARTI [1]

Lusso è parola d'incerto significato e può essere intesa tanto in buono che in cattivo senso. In generale, significa grande affinamento nella soddisfazione dei sensi; e ogni grado di esso può essere innocente o colpevole, secondo l'età, il luogo e la condizione della persona. I limiti fra virtù e vizio non si possono esattamente fissare in questo caso, più di quanto non avvenga in ogni altro argomento morale. L'idea che la soddisfazione di un qualsivoglia senso, come l'indulgere a ogni delicatezza nel cibo, nelle bevande, o nell'abbigliamento, sia di per se stessa un vizio, non potrà mai entrare in testa a chi non sia sconvolto da un fanatismo frenetico. In verità ho udito parlare di un monaco forestiero che a causa della finestra della sua cella che si apriva su una mirabile veduta, *s'impegnò con i suoi occhi* a non volgersi mai da quella parte per non ricevere una tanto sensuale soddisfazione. E di tal natura è il crimine di bere Champagne o Borgogna, anziché una birra leggera o del *porter*. Tali godimenti sono vizi solo quando si ottengono a spese di qualche virtù, come la liberalità o la carità; così come sono da considerarsi follie, quando per essi un uomo distrugge la sua fortuna, e si riduce all'indigenza e alla mendicità. Quando non sopraffanno nessuna virtù, ma lasciano ampia facoltà di provvedere agli amici, alla fami-

[1] [Nelle edizioni H-M il titolo di questo saggio è *Sul lusso*. (*N.d.C.*)]

glia, e consentono di assolvere ogni retto impegno dettato da generosità o da compassione, sono completamente innocenti, e come tali sono stati in ogni tempo riconosciuti da quasi tutti i moralisti. Essere interamente presi dai piaceri della tavola, per esempio, e non avere nessun gusto per quelli dell'ambizione, dello studio, o della conversazione, è un segno di stupidità, ed è incompatibile con qualsiasi vigore di tempra o d'ingegno. Limitare tutte le proprie spese a una soddisfazione del genere, senza riguardo per amici o familiari, è segno di cuore privo di umanità e di benevolenza. Ma se un uomo riserva tempo sufficiente ad ogni lodevole attività, e denaro sufficiente a ogni generoso proposito, è immune da ogni ombra di colpa o riprovazione.

Finché il lusso può venire considerato innocente o colpevole, si può esser sorpresi di quelle paradossali opinioni su di esso che sono state concepite; mentre uomini di princìpi libertini tessono le lodi del lusso anche nella sua forma viziosa, e lo rappresentano come altamente giovevole alla società; d'altro lato, uomini di severa moralità lo biasimano anche nella sua forma più innocente, e lo rappresentano come la fonte di ogni corruzione, disordine, faziosità, ostacolo al governo civile. Ci sforzeremo qui di correggere ambedue questi estremi, provando, *in primo luogo*, che le età raffinate sono a un tempo le più felici e le più virtuose; *in secondo luogo*, che dove il lusso cessa di essere innocente, cessa anche di essere vantaggioso; e quando oltrepassi un certo grado, è una qualità perniciosa; benché forse non la più perniciosa, per la società politica.

Per dimostrare il primo punto, non abbiamo che da considerare gli effetti dell'affinamento sia nella vita *privata* che in quella *pubblica*. La felicità umana, secondo le concezioni più diffuse, sembra consistere di tre elementi: la azione, il piacere e l'ozio. E sebbene questi elementi vengano combinati in proporzioni diverse, secondo la particolare disposizione della persona, pure nessuno di essi può essere interamente assente, senza distruggere, in qualche misura, il gusto di tutto l'insieme. L'ozio o riposo, non sembra che di per sé contribuisca molto, in realtà, alla nostra gioia;

ma, analogamente al sonno, è richiesto come una concessione alla debolezza della natura umana, che non può sostenere un susseguirsi ininterrotto di attività o di piacere. Quell'intenso ritmo dello spirito, che assorbe l'uomo, ed è essenziale alla sua soddisfazione, finisce con l'esaurire la mente, e richiede degli intervalli di riposo, il quale, per quanto sul momento gradito, fa insorgere poi, se prolungato, un languore e un senso di letargo che annulla ogni godimento. L'educazione, il costume e l'esempio hanno una potente influenza nell'indirizzare la mente a queste varie occupazioni; e si deve riconoscere che dove creano il gusto dell'azione e del piacere, sono grandemente favorevoli alla felicità umana. In tempi in cui fioriscono l'iniziativa e le arti, gli uomini sono costantemente attivi, e godono, come premio, della loro stessa attività, come di quei piaceri che sono il frutto del loro lavoro. La mente acquista nuovo vigore; potenzia le sue energie e le sue facoltà e con l'assidua, onesta occupazione, mentre soddisfa le sue naturali inclinazioni, previene al tempo stesso la formazione di quelle innaturali, che normalmente sorgono se alimentate dagli agi e dall'inerzia. Bandite dalla società quelle arti e priverete gli uomini dell'azione e del piacere; e non lasciando al loro posto che l'ozio, distruggerete anche il gusto dell'ozio, che non è mai piacevole se non quando succede al lavoro, e rinfranca lo spirito esaurito dall'eccesso di applicazione e di fatica.

Un altro vantaggio dell'industriosità e dei progressi delle arti meccaniche è dato dal fatto che esse producono di solito progressi anche nelle arti liberali; non è possibile che una di esse giunga alla perfezione senza essere, in qualche misura, accompagnata da una delle altre. La stessa età che produce grandi filosofi e politici, rinomati generali e poeti, normalmente è ricca di abili tessitori e carpentieri navali. Non ci si può ragionevolmente attendere che una pezza di stoffa di lana possa venir lavorata alla perfezione in un paese che ignori l'astronomia e in cui l'etica sia trascurata. Lo spirito dell'epoca impronta tutte le arti, e la mente degli

uomini, una volta risvegliata dal letargo ed entrata in fermento, li fa volgere in tutte le direzioni, facendo progredire ogni arte e ogni scienza. La crassa ignoranza viene totalmente bandita, e gli uomini godono il privilegio delle creature razionali di pensare non meno che di agire, di coltivare i piaceri della mente come quelli del corpo.

Quanto più procede questa evoluzione delle arti, tanto più gli uomini divengono socievoli; non è possibile infatti che quando siano arricchiti dalla scienza e possiedano una capacità di dialogo, essi preferiscano restare in solitudine o vivere con i loro concittadini in quel modo distante che è proprio delle nazioni ignoranti e barbare. Si affollano nelle città; amano ricevere e trasmettere conoscenze, mostrare lo spirito e l'educazione che possiedono, il loro gusto nel modo di conversare e di vivere, di vestire e di arredare. La curiosità seduce il saggio, la vanità lo sciocco, e il piacere entrambi. Appropriati circoli e società si formano dovunque; i due sessi s'incontrano in modo facile e socievole; e il temperamento degli uomini, e a un tempo il loro comportamento, si affinano rapidamente. Cosicché, accanto ai miglioramenti che essi ricevono dalla conoscenza e dalle arti liberali, è impossibile che non sentano potenziata la loro umanità appunto dall'abitudine del dialogare e del contribuire al reciproco piacere e divertimento. Così *attività*, *conoscenza*, e *umanità* sono congiunte da una catena indissolubile, e si ritrovano, sia con l'esperienza che con la ragione, come caratteristiche peculiari delle epoche più coltivate, dette comunemente le più raffinate.

Né peraltro a tali vantaggi corrispondono degli svantaggi che siano in qualche proporzione rispetto ad essi. Quanto più gli uomini accentuano il gusto del piacere, tanto meno indulgono a eccessi di ogni genere, poiché niente più di tali eccessi distrugge il vero piacere. Si può impunemente affermare che è più facile che siano i tartari a peccare di bestiale ingordigia quando banchettano coi loro cavalli morti, che non i membri delle corti europee con tutta la raffinatezza della loro cucina. E se accade che l'amore li-

cenzioso, come la stessa infedeltà al letto coniugale, sia più frequente nelle epoche colte, poiché spesso, in tutto ciò, non si vede altro che una manifestazione di galanteria; d'altro lato, è molto meno comune l'ubriachezza, vizio più odioso e più dannoso, sia alla mente che al corpo. E in questo senso mi richiamerei non solo a un Ovidio o a un Petronio, ma a Seneca o a Catone. Sappiamo che Cesare, durante la congiura di Catilina, si indusse a mettere nelle mani di Catone un *billet-doux* che rivelava una relazione con Servilla, la sorella di Catone, ma quel rigido filosofo glielo tirò dietro indignato e, nella violenza dell'ira, lo chiamò ubriacone, ritenendo questo termine più offensivo di quello con cui a maggior ragione avrebbe potuto riprovarlo.

Ma l'attività, la conoscenza e l'umanità non riescono vantaggiose solo nella vita privata, esse diffondono la loro benefica influenza su quella *pubblica*, e rendono grande e fiorente il governo come fanno felici e prosperi gli individui. L'aumento e il consumo di tutti quegli oggetti d'uso, che servono di ornamento e di diletto alla vita, sono vantaggiosi per la società, perché, mentre moltiplicano quelle gioie innocenti degli individui, sono al tempo stesso una specie di *deposito* di lavoro, che, a seconda delle esigenze dello Stato, può essere rivolto al pubblico servizio. In una nazione in cui non vi sia richiesta di tali consumi superflui, gli uomini affondano nell'indolenza, perdono tutta la gioia della vita, e sono inutili alla collettività, che non può mantenere in vita le sue flotte e i suoi eserciti con l'attività di membri così inerti.

I confini di tutti i regni europei sono oggi press'a poco gli stessi di due secoli fa. Ma esiste un solo mutamento nella potenza e nella grandezza di quei regni che si possa non attribuire all'incremento della tecnica e dell'attività? Quando Carlo VIII di Francia invase l'Italia, condusse con sé circa 20.000 uomini; un armamento di tali dimensioni fu già sufficiente, come apprendiamo dal Guicciardini, ad esaurire talmente la nazione, che per alcuni anni non fu più capace di compiere uno sforzo altrettanto grande. Il defunto re di Francia, in tempo di guerra, teneva alle armi

oltre 400.000 uomini [2], sebbene dalla morte di Mazzarino fino alla sua egli sia stato impegnato in una serie di guerre che durarono circa trent'anni.

L'attività è dovuta molto alla conoscenza, inseparabile dalle epoche di affinamento culturale; come, d'altro lato, questa conoscenza mette in grado lo Stato di trarre il maggior vantaggio dall'attività dei suoi sudditi. Leggi, ordine pubblico, polizia, disciplina non possono mai raggiungere un qualche grado di perfezione, prima che la ragione umana si sia affinata con l'esercizio e con l'applicazione alle arti più comuni, almeno quelle del commercio e delle manifatture. Ci si può attendere che un governo riceva una buona forma da un popolo che non sappia costruire una ruota per filare o adoperare utilmente un telaio? Superfluo aggiungere che tutte le età ignoranti sono ammorbate dalla superstizione, che spinge il governo fuori delle sue direttive e turba le persone intente agli interessi e alla felicità loro.

La conoscenza dell'arte del governo promuove la pacatezza e la moderazione, istruendo le persone sui vantaggi che i princìpi umani hanno sul rigore e la severità, i quali conducono i cittadini alla ribellione e rendono impraticabile il ritorno alla sottomissione, in quanto recidono ogni speranza di perdono. Quando la natura degli uomini sia addolcita e la loro cultura migliorata, l'umanità appare ancor più evidente e rappresenta la principale caratteristica che distingue un'era di civiltà da tempi di barbarie e d'ignoranza. Le fazioni sono allora meno ostinate, le rivoluzioni meno tragiche, l'autorità meno severa e le agitazioni meno frequenti. Perfino le guerre esterne mitigano la loro crudeltà; e, lasciato il campo di battaglia, dove onore e interesse rendono gli uomini insensibili alla compassione e al timore, i combattenti si spogliano del bruto e ritrovano l'uomo.

Non bisogna temere che gli uomini, perdendo la loro ferocia, perdano il loro spirito marziale e divengano meno intrepidi e vigorosi nella difesa della propria patria e della propria libertà. Le arti non hanno un effetto del genere; non

[2] L'iscrizione di Place de Vendôme reca 440.000.

estenuano né la mente né il corpo. Al contrario l'operosità, loro inseparabile compagna, dona a entrambi una nuova forza. E se l'ira, che si dice rappresenti lo stimolo del coraggio, perde qualcosa della sua asperità con la cortesia e la raffinatezza, per contro il senso dell'onore, che è un principio più forte, più costante e più governabile, acquista novello vigore per quell'elevazione dell'animo che nasce dalla cultura e dalla buona educazione. A ciò si aggiunga che quel coraggio non può durare né riuscire utile, quando non sia accompagnato da disciplina e da tecnica militare, le quali raramente si trovano presso popolazioni barbariche. Gli antichi rilevavano che Datame era il solo barbaro che conoscesse l'arte della guerra. E Pirro, vedendo che i romani ordinavano il loro esercito con una certa pazienza, esclamò con sorpresa: « Questi barbari non hanno niente di barbaro nella loro disciplina! ». È da osservare che, come gli antichi romani, applicandosi esclusivamente alla guerra, erano pressoché il solo popolo non civilizzato che praticasse le regole militari, così gli italiani moderni sono il solo popolo civile, tra gli europei, che difetti di coraggio e di spirito marziale. Coloro che vorrebbero attribuire questa debolezza degli italiani alla loro raffinatezza, alla loro eleganza o alla dedizione alle arti che è loro propria, devono solo considerare il francese e l'inglese, la cui bellicosità è incontestabile come il loro amore delle arti e la loro assiduità nel commercio. Gli storici italiani ci danno una ragione più soddisfacente della degenerazione dei loro compatrioti. Essi ci dimostrano come la decadenza militare fu causata da tutti i sovrani italiani: mentre l'aristocrazia veneta era gelosa dei suoi sudditi, la democrazia fiorentina si dedicava interamente al commercio; Roma era governata dai preti, e Napoli dalle donne. La guerra divenne compito dei soldati di ventura, che si risparmiavano fra loro e, tra lo stupore generale, potevano impiegare un giorno intero in quella che essi chiamavano una battaglia e tornare a notte al loro campo, senza aver versato una goccia di sangue.

Ciò che ha indotto maggiormente i severi moralisti a inveire contro l'affinamento culturale è l'esempio dell'antica

Roma, la quale, congiungendo alla sua povertà e rusticità virtù e coscienza pubblica, assurse a un'altezza tanto sorprendente di grandezza e di libertà; ma, assimilata la raffinatezza [3] asiatica delle province conquistate, discese ad ogni forma di corruzione, donde derivarono agitazioni e guerre civili, che culminarono infine nella perdita totale della libertà. Tutti i classici latini, che coltiviamo nella nostra infanzia, sono pieni di questi sentimenti e attribuiscono universalmente la rovina dello Stato alla cultura e alle ricchezze importate dall'Oriente, talché Sallustio descrive il gusto per la pittura come un vizio maggiore della lussuria e del bere. E questi sentimenti furono tanto popolari durante gli ultimi tempi della repubblica, che questo autore abbonda di lodi dell'antica rigida virtù romana, sebbene egli stesso rappresentasse l'esempio più egregio del lusso e della corruzione moderne; parla con disprezzo dell'eloquenza greca, lui che è lo scrittore più elegante del mondo; non solo, ma a tal fine usa assurde digressioni e declamazioni, benché sia un modello di gusto e di misura.

Ma sarebbe facile provare come questi scrittori fraintesero le cause della crisi dello Stato romano, ascrivendo alla raffinatezza e alla cultura ciò che, in realtà, derivò dal malgoverno e dalla quantità illimitata di conquiste. L'affinamento [4] dei piaceri e delle comodità della vita non implica nessuna tendenza naturale che porti alla venalità e alla corruzione. Il valore che tutti gli uomini danno a un particolare piacere si basa sul confronto e sull'esperienza; un facchino non è meno avido di denaro, che spende in lardo e in acquavite, dell'uomo di corte che acquista champagne e delicati volatili. Le ricchezze hanno valore in tutti i tempi e per tutti gli uomini perché procurano quei piaceri cui gli uomini sono abituati e che desiderano; per limitare o regolare l'amore del denaro, non v'è altro che un senso dell'onore e della virtù, il quale, pur non essendo eguale in tutti i

[3] [(Ed. H-K, t) « greca e ». (*N.d.C.*)]

[4] [Nelle edizioni H-M si leggeva: « Il lusso, ovvero l'affinamento ». (*N.d.C.*)]

tempi, avrà naturalmente la sua massima espressione nei periodi di raffinata cultura.

Di tutti i regni europei, la Polonia sembra quello più povero nelle arti della guerra come della pace, in quelle tecniche come nelle liberali; tuttavia è proprio là che prevalgono venalità e corruzione. I nobili sembra che abbiano mantenuto elettiva la corona reale per il solo scopo di venderla puntualmente al maggiore offerente. Questa è più o meno la sola specie di commercio con cui quel popolo abbia dimestichezza.

Le libertà dell'Inghilterra, lungi dal declinare nei periodi di progresso delle arti, mai come allora sono tanto fiorite. E per quanto negli ultimi anni la corruzione possa sembrare in aumento, ciò è dovuto principalmente alla saldezza della nostra libertà, poiché i nostri prìncipi hanno trovato che è impossibile governare senza il Parlamento od opprimerlo coll'incubo della prerogativa reale. Senza rilevare che questa corruzione o venalità prevale molto più tra gli elettori che fra gli eletti, e non può quindi certo attribuirsi a un'accentuata raffinatezza.

Se si considera la questione in una luce appropriata, si troverà che un progresso nelle arti è piuttosto favorevole alla libertà e ha una naturale tendenza a mantenere, se non a determinare, un governo libero. Nelle nazioni rudi, incolte, dove le arti sono trascurate, tutto il lavoro è dedicato alla coltivazione della terra, e l'intera società si divide in due classi, i proprietari terrieri e i loro vassalli o affittuari. Gli ultimi sono necessariamente dipendenti e adattati alla schiavitù e alla soggezione, specialmente se non possiedono beni e non sono considerati per la loro competenza agricola, come sempre accade dove le arti sono neglette. I primi si ergono a piccoli tiranni e devono dal canto loro sottomettersi a un padrone assoluto nell'interesse della pace e dell'ordine; oppure, se vogliono mantenere la loro indipendenza come gli antichi baroni [5], devono dar luogo a faide e contendere tra loro col risultato di gettare tutta la società in una con-

[5] [Nelle edizioni H-N si leggeva: « baroni gotici ». (*N.d.C.*)]

fusione tale che è forse peggiore del più dispotico governo. Ma dove l'agiatezza alimenta il commercio e l'operosità, i contadini, grazie ad una opportuna coltivazione della terra, divengono ricchi e indipendenti; mentre i bottegai e i mercanti acquistano una parte della proprietà e arrecano autorità e considerazione a quel ceto medio composto di persone che sono la migliore e più salda base della pubblica libertà. Questi non si sottomettono alla schiavitù, come i contadini, per miseria e pochezza di spirito; e poiché non sperano, come i baroni, di tiranneggiare gli altri, non sono tentati, in vista di tale soddisfazione, di sottomettersi alla tirannia del loro sovrano. Esigono leggi eque, che possano garantire la loro proprietà e difenderli dalla tirannide monarchica come da quella aristocratica.

La Camera bassa è il sostegno del nostro governo popolare, e tutto il mondo riconosce che essa dovette la sua preminente influenza e considerazione all'incremento del commercio, che portò la proprietà, così ridistribuita, nelle mani dei Comuni. Com'è assurdo quindi accusare con tanta violenza il progresso culturale, e rappresentarlo come la rovina della libertà e dello spirito pubblico!

Inveire contro i tempi moderni e magnificare la virtù dei progenitori remoti è una propensione quasi innata della natura umana: e, poiché i sentimenti e le opinioni delle età civili sono i soli che vengono trasmessi ai posteri, da ciò proviene il fatto d'imbatterci in tanti severi giudizi contro il lusso e contro la stessa scienza; donde deriva ora tutta la nostra prontezza nell'acconsentirvi. Ma è facile coglierne la fallacia, confrontando diverse nazioni tra loro contemporanee; allora possiamo giudicare più imparzialmente, e porre meglio a contrasto quei modi di vita che conosciamo in modo sufficiente. Slealtà e crudeltà, i più perniciosi e i più odiosi di tutti i vizi, sembrano caratteristici delle età incivili; dai raffinati greci e romani erano attribuite a tutte le nazioni barbare che li circondavano. Essi potevano perciò giustamente sospettare che i loro antenati, così altamente celebrati, non possedessero nessuna maggiore virtù, e fossero stati inferiori ai loro posteri tanto nel senso dell'onore e nell'umanità,

quanto nel gusto e nella scienza. Celebriamo pure grandemente un antico franco o un sassone: ma io credo che ogni uomo considererebbe la sua vita o la sua fortuna molto meno sicure nelle mani di un moro o di un tartaro, che in quelle di un gentiluomo francese o inglese, la più civile categoria di uomini delle più civili nazioni.

Veniamo ora alla *seconda* tesi che ci proponiamo di illustrare, vale a dire che, se il lusso innocente e l'affinamento delle arti e delle comodità della vita sono vantaggiosi alla comunità, così, dove il lusso cessa di essere innocente, cessa anche di essere benefico, e, quando è trascinato un gradino più in là, comincia ad essere una qualità dannosa, per quanto forse non la più dannosa, per la società politica.

Consideriamo ciò che usiamo chiamare lusso vizioso. Nessuna soddisfazione, per quanto sensuale, può di per sé considerarsi viziosa. Una soddisfazione è viziosa solo quando assorbe tutte le spese di un uomo e non gli lascia la possibilità di compiere quegli atti, ispirati al dovere e alla generosità, che la sua situazione e la sua fortuna esigono. Supponiamo che egli corregga quel vizio, e impieghi parte delle sue uscite nell'educazione dei figli, nell'aiuto degli amici e nel dare sollievo ai poveri: ne risulterà qualche danno alla società? Al contrario, il consumo sarebbe lo stesso; e quel lavoro che serve solo a produrre una misera soddisfazione a un uomo solo, solleverebbe i bisognosi e accontenterebbe centinaia di persone. Lo stesso impegno e la stessa fatica che consentono un piatto di piselli a Natale, darebbe pane a un'intera famiglia per la durata di sei mesi. Affermare che senza lusso vizioso, il lavoro non sarebbe stato praticato affatto, equivale a dire che c'è qualche altro difetto nella natura umana, come l'indolenza, l'egoismo, la mancanza di attenzione per gli altri, a cui il lusso, in qualche misura, arreca rimedio; come un veleno può essere l'antidoto di un altro. Ma la virtù, come il sano nutrimento, è meglio dei veleni, quantunque corretti.

Figuratevi lo stesso numero di persone che sono presenti in Gran Bretagna, con lo stesso suolo e lo stesso clima; domando: non è possibile che essi siano più felici, attuando

la più perfetta forma di vita che si possa immaginare e la più grande trasformazione realizzabile dalla stessa onnipotenza divina nella loro natura e nel loro stato d'animo? Asserire che non lo potrebbero appare evidentemente ridicolo: poiché la terra può mantenere più abitanti di quelli che attualmente ha, ed essi, in un siffatto utopico Stato, non potrebbero mai soffrire nessun altro male oltre a quelli di ordine fisico; e questi non rappresentano la metà delle miserie umane. Tutte le altre afflizioni derivano da qualche vizio che è in noi o negli altri, e anche molte delle nostre malattie hanno la stessa origine. Abolite i vizi e i mali se ne andranno. Dovete preoccuparvi solo di abolire tutti i vizi. Se ne togliete una parte rischiate di peggiorare la situazione. Bandire il lusso *vizioso*, senza preoccuparsi dell'inerzia e dell'indifferenza verso il prossimo, servirà solamente a far declinare l'attività nello Stato, senza aumentare affatto la carità degli uomini o la loro generosità. Contentiamoci, perciò, di affermare che due vizi opposti in uno Stato possono riuscire più benefici di uno dei due da solo; ma guardiamoci dal giudicare giovevole il vizio come tale. Dov'è la coerenza di un autore che in una pagina afferma che le distinzioni morali sono inventate dai politici per il pubblico interesse, e nella seguente sostiene che il vizio è vantaggioso alla società? [6] E, in qualunque sistema morale invero, sembra poco meno che una contraddizione in termini, parlare di un vizio che sia generalmente benefico alla società [7].

Ho ritenuto necessario questo ragionamento per far luce

[6] *Fable of the Bees* [di B. MANDEVILLE].

[7] [(Ed. P, t) « Non bisogna confondere la prodigalità con la raffinatezza delle arti. Risulta anzi che tale vizio è molto meno frequente nelle epoche di maggiore cultura. L'operosità e la ricchezza spingono alla frugalità i ceti inferiori e medi, in tutte le attività. Si può, è vero, sostenere che i ceti superiori sono maggiormente attratti dai piaceri, che divengono più frequenti. Ma in tutte le epoche l'ozio è la fonte principale della prodigalità; e ci sono sempre piaceri e vanità che attraggono gli uomini con la stessa intensità quando essi non conoscono godimenti migliori. Per non dire che l'elevato interesse che si paga nelle epoche più rozze consuma rapidamente le fortune della piccola nobiltà contadina e moltiplica i suoi bisogni ». (*N.d.C.*)]

su una questione filosofica che è stata molto discussa in Inghilterra. La chiamo questione *filosofica*, e non *politica*. Poiché, quale che possa essere la conseguenza di una tale miracolosa trasformazione degli uomini, capace di dotarli di ogni specie di virtù e liberarli di ogni specie di vizio, essa non riguarda il magistrato che tende solo al possibile. Egli non può sanare ogni vizio sostituendolo con una virtù. Molto spesso può soltanto curare un vizio con un altro, e in tal caso dovrebbe preferire quello che è meno dannoso alla società. Il lusso, quand'è eccessivo, è fonte di molti mali, ma in generale è preferibile all'accidia e all'inerzia, che di solito verrebbero a prenderne il posto, e sono più nocive sia agli individui che alla comunità. Quando regna l'accidia, una forma di vita bassa e incolta prevale tra i singoli, privi di società, senza gioia. E se il sovrano, in una situazione del genere, richiede l'opera dei suoi sudditi, l'attività in tutto lo Stato basta soltanto a fornire il necessario per vivere ai lavoratori, ma non può procurare niente a coloro che vengono destinati al pubblico servizio.

SAGGIO TERZO

SULLA MONETA

La moneta non è, propriamente parlando, una delle materie del commercio; ma solo lo strumento su cui gli uomini si sono accordati per facilitare lo scambio di una merce con l'altra. Non è una delle ruote del commercio: è l'olio che rende il movimento delle ruote più facile e scorrevole. Se consideriamo ogni regno in se stesso, è evidente che la maggiore o minore abbondanza di moneta è senza importanza; infatti i prezzi delle merci sono sempre in proporzione con la quantità della moneta, e una corona del tempo di Enrico VII serviva agli stessi scopi conseguibili con una sterlina di oggi. È solo il *paese* che trae vantaggio dalla maggiore abbondanza di moneta; e solo nelle guerre e nei negoziati con Stati stranieri. Questa è la ragione per cui tutti i paesi ricchi e dediti al commercio, da Cartagine alla Gran Bretagna e all'Olanda, hanno impiegato truppe mercenarie, che assumevano in servizio dai vicini più poveri. Servendosi dei sudditi del loro paese, avrebbero tratto meno vantaggio dalle superiori ricchezze e dalla loro grande abbondanza d'oro e d'argento, poiché la paga di tutti i loro dipendenti avrebbe dovuto crescere in proporzione con la pubblica ricchezza. Il nostro piccolo esercito, composto di 20.000 uomini, è mantenuto con la stessa spesa di un esercito francese due [1] volte più numeroso. La flotta inglese, durante l'ultima guerra, richiese per il suo mantenimento il denaro occorso per tutte

[1] [Nelle edizioni H-P si leggeva: « tre ». (*N.d.C.*)]

le legioni romane, che sottomisero il mondo intero, durante il periodo imperiale [2].

Il maggior numero di abitanti e la loro maggiore industriosità sono utili in tutti i casi: all'interno e all'estero, nella vita privata e in quella pubblica. Ma la maggior abbondanza di denaro rappresenta un vantaggio molto limitato, e talvolta può anche causare una perdita a una nazione nel suo commercio con gli stranieri. Sembra che nelle umane vicende vi sia un felice concorso di cause che guida lo sviluppo del commercio e della ricchezza, impedendo ad essi di rimanere patrimonio esclusivo di un popolo: come a prima vista si potrebbe naturalmente temere per i vantaggi provenienti da un commercio che si è affermato. Quando una nazione ha superato un'altra nel commercio, è molto difficile per la seconda riguadagnare il terreno perduto; ciò a causa della preminente attività e capacità della prima, dei più grandi capitali che i suoi mercanti possiedono, i quali li mettono in grado di commerciare con profitti tanto più piccoli. Ma questi vantaggi sono, in qualche misura, compensati dal basso

[2] Un soldato semplice della fanteria romana prendeva un *denarius* al giorno, qualcosa meno di otto pence. Gli imperatori romani tenevano normalmente alle armi 25 legioni, cioè, considerando 5000 uomini per legione, 125.000 uomini: Tacito, *Annali*, lib. IV, 5. C'erano, è vero, degli ausiliari nelle legioni, ma il loro numero è incerto non meno della paga. Se teniamo conto solo dei legionari, la paga dei soldati semplici non poteva superare 1.600.000 sterline. Ora, il parlamento, nell'ultima guerra, normalmente stanziava due milioni e mezzo per la flotta. Ci rimangono quindi oltre 900.000 sterline per gli ufficiali ed altre spese delle legioni romane. Sembra che gli eserciti romani avessero ben pochi ufficiali in confronto a quelli delle nostre truppe moderne. se si eccettuano alcuni corpi svizzeri. E questi ufficiali avevano una paga molto modesta: un centurione, per esempio, riceveva soltanto il doppio di un soldato semplice. E poiché i soldati con la paga (Tacito, *Annali*, lib. I, 17) dovevano comprarsi abiti, armi, tende e bagagli, ciò contribuiva notevolmente a diminuire le rimanenti spese dell'esercito. Così poco dispendioso era quel potente governo, e tanto lieve risultava il suo giogo sul mondo. È questa, dunque, la conclusione più ovvia che si possa trarre dai precedenti calcoli. Poiché il denaro, dopo la conquista dell'Egitto, sembra sia stato a Roma altrettanto abbondante che nei più ricchi degli odierni regni europei.

prezzo del lavoro in tutte le nazioni che non hanno un grande commercio e non dispongono di molto oro e argento. Perciò le manifatture spostano gradualmente le loro sedi, lasciando quelle zone e quei paesi che hanno già arricchito e trasferendosi in altri, dove sono attratte dal modesto prezzo delle merci e del lavoro; finché non hanno arricchito anche questi, e sono di nuovo fatte emigrare dalle stesse cause. E si può in genere osservare che l'alto prezzo di ogni cosa, dovuto all'abbondanza di denaro, è uno svantaggio che accompagna l'affermazione del commercio, e pone limiti ad esso in ogni paese, mettendo in grado i paesi più poveri di vendere a meno dei più ricchi in tutti i mercati stranieri.

Ciò mi ha fatto sorgere un dubbio sull'utilità delle *banche* e della *carta-moneta,* che sono tanto diffusamente considerate un vantaggio per ogni nazione. Che le merci e il lavoro divengano cari con l'aumento del commercio e del denaro, è per molti rispetti un inconveniente; ma un inconveniente che è inevitabile e rappresenta l'effetto di quel pubblico benessere e di quella prosperità che sono il fine di tutti i nostri desideri. Esso è compensato dai vantaggi che cogliamo dal possesso dei metalli preziosi, e dal peso che essi danno alla nazione in tutte le guerre e nei rapporti internazionali. Ma non si vede la ragione di aumentare quell'inconveniente con una moneta artificiale, che gli stranieri non accetteranno in pagamento, e che qualunque grave crisi dello Stato ridurrà a niente. Ci sono, è vero, in ogni Stato ricco molte persone che, avendo grosse somme di denaro, preferirebbero carta con buone garanzie, in quanto essa si trasporta più facilmente e si custodisce meglio. Se lo Stato non organizza una banca, da questo fatto trarranno vantaggio i banchieri privati; come in passato gli orefici di Londra e come attualmente i banchieri di Dublino: è quindi meglio, è il caso di giudicare, che sia una compagnia pubblica a cogliere l'utile derivante da quella carta-moneta, che sempre avrà posto in ogni regno ricco. Ma cercare di estendere artificialmente un tale credito, non può mai essere interesse di una nazione commerciale; la porrà bensì necessariamente nei guai aumentando la moneta al di là della sua naturale pro-

porzione con il lavoro e con i beni, e elevandone perciò il prezzo per il mercante e il fabbricante. In questo senso, dobbiamo riconoscerlo, nessuna banca potrebbe essere più utile di quella che immobilizzi tutto il denaro che riceva [3], e non aumenti mai la circolazione monetaria, com'è d'uso, immettendo di nuovo nel commercio parte del suo tesoro. Una pubblica banca potrebbe con questo mezzo far cessare molti degli affari dei banchieri privati e degli operatori finanziari; e pur assumendosi lo Stato il carico dei salari dei dirigenti e degli impiegati di questa banca (perché, secondo la precedente ipotesi, non trarrebbe dai suoi affari nessun profitto), il vantaggio nazionale, risultante dal basso prezzo del lavoro e dalla abolizione della carta-moneta, sarebbe un compenso sufficiente. Per non dire quale vantaggio rappresenterebbe, in tempi di grave pericolo e disagio pubblico, avere immediatamente a disposizione una sostanza tanto grande; e la parte di essa che venisse usata potrebbe essere rimpiazzata con calma quando la pace e la tranquillità della nazione fossero ristabilite.

Ma di questo argomento della carta-moneta tratteremo più ampiamente in seguito. E concluderò questo saggio sulla moneta, esponendo e spiegando due osservazioni che forse possono far riflettere i nostri pensosi politici [4].

Acutamente Anacarsi lo Scita [5], che al suo paese non aveva mai visto moneta, osservò che l'oro e l'argento gli sembrava non avessero altra funzione per i greci se non quella di aiutarli nella numerazione e nell'aritmetica. In realtà è evidente che la moneta non è altro che la rappresentazione del lavoro e dei beni e serve solo come metodo per valutarli e stimarli. Dove l'abbondanza di moneta è maggiore, poiché è necessaria una più grande quantità di essa

[3] Tale è il caso della Banca di Amsterdam. [Questa nota fu aggiunta nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

[4] [(Ed. H-P, t) « Infatti io mi rivolgo solo a costoro. Mi basta già cadere talvolta nel ridicolo che ai nostri giorni accompagna la figura del filosofo, senza dovermi pure prendere quello di un innovatore. (*N.d.C.*)]

[5] PLUTARCO, *Quomodo quis suos profectus in virtute sentire possit.*

per rappresentare la stessa quantità di merce, essa non può avere nessun effetto, né positivo né negativo, all'interno di una nazione; allo stesso modo che i libri di un mercante non cambierebbero, se, invece della numerazione araba, che richiede pochi segni, egli adoperasse quella romana che ne richiede molti. Per di più la maggiore quantità di moneta, come i segni romani, è piuttosto scomoda, e dà più fastidio sia tenerla che trasportarla. Ma, nonostante questa conclusione, che va riconosciuta giusta, è certo che dalla scoperta delle miniere in America, l'attività economica è aumentata in tutte le nazioni d'Europa, salvo in quelle dei possessori di tali miniere; e ciò può giustamente attribuirsi, fra le altre ragioni, all'aumento dell'oro e dell'argento. Troviamo, conformemente, che in ogni regno in cui la moneta comincia a fluire in maggior copia che in passato, ogni cosa assume un nuovo aspetto: il lavoro e l'attività acquistano vita; il mercante diviene più intraprendente, il fabbricante più diligente e capace, e anche l'agricoltore segue le sue colture con maggiore alacrità e attenzione. È difficile rendersene conto, se consideriamo solamente l'influenza che una maggiore abbondanza di moneta ha nel regno stesso, rialzando il prezzo delle merci, e costringendo ciascuno a pagare un numero più grande di quei piccoli pezzi gialli o bianchi per ogni cosa che compera. E quanto al commercio estero sembra che una grande quantità di moneta sia alquanto svantaggiosa, aumentando il prezzo di ogni genere di lavoro.

Per spiegarci, allora, questo fenomeno, dobbiamo considerare che, sebbene l'alto prezzo dei prodotti sia una conseguenza necessaria dell'aumento di oro e di argento, pure non consegue immediatamente da quell'aumento; ma ci vuole del tempo prima che la moneta circoli attraverso tutto lo Stato e faccia sentire i suoi effetti su tutte le classi sociali. Dapprima non si avverte nessuna alterazione; i prezzi salgono per gradi, prima quello di un prodotto, poi quello di un altro; finché tutto raggiunge infine una proporzione adeguata con la nuova quantità di moneta che circola nel regno. Secondo me è soltanto in questo intervallo, cioè nella situazione intermedia tra l'acquisizione di moneta e il rialzo dei

prezzi, che la crescente quantità di oro e di argento è favorevole all'attività economica. Quando una quantità di moneta viene importata in una nazione, in principio non si disperde in molte mani, ma è confinata nelle casse di pochi, che subito cercano di impiegarla vantaggiosamente. Ci sono, poniamo, una serie di fabbricanti o di commercianti, che hanno ricevuto pagamenti in oro e in argento per merci spedite a Cadice. Vengono quindi a trovarsi in grado di impiegare più lavoratori di prima, i quali non si sognano certo di chiedere compensi più alti, ma sono felici di lavorare per pagatori tanto buoni. Se i lavoratori scarseggiano, il fabbricante corrisponde paghe più alte, ma richiede in primo luogo un'intensificazione del lavoro; a questa l'artigiano si assoggetta volentieri dato che ora mangia e beve meglio, a compenso dell'impegno e della fatica aumentati. Egli porta il suo denaro al mercato, dove trova ogni cosa allo stesso prezzo di prima, ma ne ritorna con generi abbondanti e di miglior qualità, per l'uso della sua famiglia. L'agricoltore e l'ortolano, trovando che tutti i loro prodotti vanno via, si dedicano alacremente ad aumentarli; e nello stesso tempo hanno la possibilità di procurarsi migliori e più numerosi abiti dai loro fornitori, che mantengono gli stessi prezzi di prima, mentre la loro attività è soltanto stimolata dai nuovi e così forti guadagni. Riesce facile seguire la moneta attraverso l'intero paese, e trovare come essa nel suo movimento in un primo tempo necessariamente vivifichi l'attività di ogni individuo, prima di far aumentare il prezzo del lavoro.

E che il denaro possa aumentare in misura considerevole prima di avere quest'ultimo effetto, risulta, fra gli altri esempi, dalle frequenti operazioni monetarie del re di Francia; in base alle quali fu sempre constatato che l'aumento del volume non provocava, almeno per qualche tempo, un proporzionale aumento dei prezzi. Nell'ultimo anno del regno di Luigi XIV la circolazione monetaria fu elevata di tre settimi, ma i prezzi crebbero solo di un settimo. Il grano in Francia viene ora venduto allo stesso prezzo, allo stesso numero di lire, del 1683; benché l'argento fosse allora a 30 lire

e sia adesso a 50[6]. E non parliamo di tutto l'oro e l'argento che può essere entrato nel regno durante il periodo precedente.

Dal complesso di questo ragionamento, possiamo concludere che non vi è nessuna specie di conseguenza, riguardo al benessere interno di uno Stato, se la quantità della moneta sia maggiore o minore. La buona politica dell'uomo di governo consiste solo nel far sì che essa, se possibile, vada aumentando; poiché, in tal modo, egli ravviva lo spirito d'iniziativa nella nazione e incrementa il lavoro, in cui consiste ogni vera potenza e ricchezza. Una nazione la cui moneta vada diminuendo, è veramente, in quel periodo, più debole e povera di un'altra nazione che non ne possieda di più, ma sia sulla via di aumentarla. Ce ne possiamo rendere facilmente conto, se consideriamo che le alterazioni nella quantità di moneta non sono immediatamente accompagnate da

[6] Traggo questi dati dalle *Réflexions politiques* del signor DUTOT, che è un autore stimato, sebbene debba confessare che i dati da lui forniti in altri casi sono spesso così sospetti da rendere minore la sua autorità in materia. Comunque l'osservazione generale che l'aumento della moneta in Francia in un primo tempo non provoca un proporzionale aumento dei prezzi, è certamente giusta. A tale proposito, questa sembra una delle migliori ragioni che siano state date per spiegare il graduale e universale aumento del taglio della moneta, benché sia stata completamente trascurata in tutti quei volumi che sono stati scritti sul problema da Melon, Dutot e Paris de Verney. Se coniassimo di nuovo, ad esempio, tutta la nostra moneta, togliendo da ogni scellino argento per un penny, il nuovo scellino sarebbe probabilmente in grado di acquistare tutte quelle cose che potevano essere comperate con il vecchio; i prezzi di ogni cosa verrebbero ad essere in tal modo inavvertitamente diminuiti, il commercio estero rinnovato, e l'attività economica interna, con la circolazione di un forte numero di sterline e di scellini, riceverebbe un certo aumento ed incoraggiamento. Nel realizzare un progetto del genere, sarebbe meglio far sì che il nuovo scellino equivalesse a 24 mezzi pence, al fine di mantenere l'illusione che fosse sempre lo stesso. E poiché, per l'usura continua dei nostri scellini e mezzi scellini, comincia a essere necessario di riconiare il nostro argento, può essere dubbio se sia il caso di seguire l'esempio del periodo di re Guglielmo, quando la moneta tosata fu riportata al suo antico valore. [Nell'elenco degli *errata corrige* dell'edizione H quest'ultima frase veniva riportata come omessa; fu poi inserita nel testo nell'edizione I. (*N.d.C.*)]

variazioni proporzionali del prezzo delle merci. C'è sempre un intervallo prima che le cose si dispongano secondo la nuova situazione; questo intervallo è dannoso all'attività economica, quando oro e argento vanno diminuendo, quanto è vantaggioso, se la circolazione di questi metalli è in aumento. Il lavoratore non riceve lo stesso trattamento dal fabbricante e dal mercante, quantunque il prezzo che egli paga per ogni cosa al mercato sia sempre lo stesso. L'agricoltore non può disporre del suo grano e del suo bestiame, sebbene egli debba sempre pagare lo stesso affitto al suo padrone. La miseria, l'indigenza e l'accidia che devono seguire, sono facilmente prevedibili.

La seconda osservazione che dissi di voler fare riguardo alla moneta, si può esporre nel modo che segue. Ci sono alcuni regni e molte province in Europa (e tutte si trovarono un tempo nella stessa condizione), dove la moneta è talmente scarsa che un proprietario non ne può ricavare affatto dai suoi affittuari, ma è costretto a ricevere l'affitto in natura, consumare lui stesso i prodotti, o trasportarli nei luoghi dove gli sia possibile trovare mercato. In quei paesi il principe può esigere poche tasse o nessuna, comunque nella stessa forma: e, data l'esiguità del beneficio ricavato da imposte pagate in tal modo, è evidente che un tale regno ha poca forza anche all'interno e non può mantenere flotte ed eserciti in quella misura che sarebbe consentita, se in ogni sua parte vi fossero oro e argento in abbondanza. Vi è certamente una maggiore sproporzione tra la forza della Germania di oggi e quella di tre secoli fa[7], di quanta non ve ne sia nella sua attività, nella popolazione e nelle manifatture. I domini austriaci dell'impero sono in generale ben popolati e ben coltivati, e rappresentano una grande estensione di territorio, ma non hanno un peso proporzionale nella bilancia europea; ciò è dovuto, come comunemente si crede, alla scarsezza di denaro. Come si conciliano questi fatti con

[7] Gli italiani dettero all'imperatore Massimiliano il soprannome di *Pochidanari*. Nessuna delle imprese di quel principe ebbe mai successo, per mancanza di denaro.

quel principio logico, per cui la quantità di oro e d'argento è in se stessa completamente indifferente? Secondo quel principio, dovunque un sovrano abbia numerosi sudditi, e questi abbiano abbondanza di beni, egli sarebbe naturalmente grande e potente, ed essi ricchi e felici, indipendentemente dalla maggiore o minore abbondanza di metalli preziosi. Questi consentono un gran numero di divisioni e suddivisioni; e dove i pezzi potrebbero divenire così piccoli da presentare il pericolo di essere smarriti, è facile mischiare l'oro e l'argento con un metallo meno pregiato, come si pratica in certi paesi d'Europa, e portare in tal modo i pezzi a più sensibili e convenienti dimensioni. Realizzano ugualmente gli scopi del cambio, quale che sia il loro numero e il colore che si presume possano avere.

A queste obiezioni rispondo che l'effetto che si suppone provenga dalla scarsità di moneta, deriva in realtà dagli usi e dai costumi del popolo; e che noi confondiamo, come troppo spesso avviene, un effetto laterale con una causa. Il contrasto è solo apparente; ma bisogna pure applicarsi un po' e riflettere per scoprire i princìpi, con i quali possiamo accordare la *ragione* con l'*esperienza*.

Sembra quasi spiegarsi da sé il principio che i prezzi di ogni cosa dipendono dalla proporzione esistente fra i beni e la moneta, e che ogni notevole alterazione negli uni o nell'altra ha lo stesso effetto, quello di rialzarne o di abbassarne il prezzo. Aumentate la quantità dei beni, essi divengono meno costosi; accrescete quella della moneta e il loro valore sale. Come, d'altra parte, una diminuzione dell'una o degli altri determina la tendenza contraria.

È anche evidente che i prezzi non dipendono tanto dalla quantità assoluta di prodotti e di moneta che sono in una nazione, quanto da quella dei prodotti che vanno o possono andare al mercato, e dalla moneta che circola. Se la moneta fosse chiusa in casse, per quanto concerne i prezzi è come se venisse annullata; se i prodotti venissero accumulati in magazzini e[8] in granai, l'effetto sarebbe lo stesso. La moneta

[8] [« in magazzini e » fu aggiunto nell'edizione Q. (*N.d.C.*)]

e le merci, in questi casi, non s'incontrano mai, né possono reciprocamente influenzarsi. Se noi, in qualunque momento, facessimo congetture sul prezzo delle derrate, il grano che l'agricoltore riserva per la semina e [9] per il mantenimento suo e della famiglia, non dovrebbe mai essere preso in considerazione. È solo il sovrappiù, a confronto con la domanda, che determina il valore.

Per applicare questi princìpi, dobbiamo considerare che nelle prime e più incolte età di ogni Stato, prima che la fantasia confonda le sue esigenze con quelle della natura, gli uomini, contenti del prodotto dei propri campi, e di quei rozzi miglioramenti che possono apportarvi, hanno poche occasioni di fare scambi, almeno attraverso la moneta che è, per convenzione, la comune misura di scambio. La lana del gregge dell'agricoltore, filata in famiglia e lavorata da un tessitore vicino, che viene pagato con grano o con lana, basta alle necessità della casa e al vestiario. Il carpentiere, il fabbro, il muratore, il sarto vengono fatti lavorare mediante compensi di simile natura; e lo stesso proprietario, che abita nelle vicinanze, è contento di ricevere l'affitto in prodotti raccolti dall'agricoltura. Gran parte di questi li consuma a casa sua, in rustica ospitalità: il resto, forse, lo invia per denaro al centro vicino, donde prende i pochi oggetti che gli occorre acquistare, compresi quelli di lusso.

Ma dopo che gli uomini cominciano a raffinarsi in tutti questi piaceri, a non vivere sempre a casa propria, né a contentarsi di quanto possono trovare nei dintorni, c'è più scambio e commercio di ogni genere, e vi interviene una maggiore quantità di denaro. I commercianti non saranno pagati in grano, perché vogliono qualcosa di più del semplice mangiare. L'agricoltore va fuori della sua parrocchia per i generi che intende acquistare, non sempre potendo portare i suoi prodotti al mercante che lo rifornisce. Il proprietario della terra vive nella capitale, o all'estero, e richiede l'affitto in oro o in argento, per la facilità con cui gli possono essere inviati. Grandi imprenditori, fabbricanti e mercanti procu-

[9] [« per la semina e » fu aggiunto nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

rano ogni genere di prodotti; e questi si possono convenientemente commerciare, esclusivamente in valuta. E di conseguenza, in questa situazione della società, la moneta interviene in rapporti commerciali molto più numerosi, ed è in tal modo assai più impiegata che nella precedente.

Effetto necessario di ciò, purché la moneta non aumenti nella nazione, è che ogni cosa sarà molto più conveniente in tempi attivi e raffinati che in età rozze e incolte. È la proporzione tra la moneta circolante e i beni presenti sul mercato a determinare i prezzi. Le merci che sono consumate a casa, o scambiate con altre nelle vicinanze, non giungono mai al mercato; esse non influiscono per niente sulla moneta in circolazione, per la quale è come se non esistessero affatto; conseguentemente questo modo di usarle fa scendere la proporzione dal lato delle merci e aumenta i prezzi. Ma da quando la moneta interviene in tutti i negozi e in tutte le vendite, e rappresenta dovunque la misura di scambio, lo stesso quantitativo di essa che circola nella nazione ha un compito molto più grande da assolvere; tutte le merci si trovano allora sul mercato, la sfera della circolazione è ingrandita; è come se quella somma particolare servisse a un regno più grande. E quindi, poiché la proporzione è ora diminuita dal lato della moneta, ogni cosa diviene necessariamente più a buon mercato e i prezzi gradualmente scendono.

Dai calcoli più esatti che sono stati fatti in tutta Europa, tenuto conto delle alterazioni nel valore numerico o nominale, si è trovato che i prezzi di tutte le cose sono saliti soltanto di tre o quattro volte, dalla scoperta delle Indie Occidentali. Ma chi potrà asserire che in Europa non vi sia oggi molto più di quattro volte la moneta che vi era nel quindicesimo secolo, e nei secoli precedenti? Gli spagnoli e i portoghesi dalle loro miniere, gli inglesi, i francesi e gli olandesi, col loro commercio africano e con i loro contrabbandieri delle Indie Occidentali, portano in patria circa sei milioni l'anno, di cui non più di un terzo[10] va alle Indie

[10] [Nelle edizioni H-I si leggeva invece: «sette milioni ... di un decimo». (*N.d.C.*)]

Orientali. Basterebbe probabilmente questa somma a raddoppiare, in dieci anni, la vecchia quantità di moneta esistente in Europa. E non si può dare nessun'altra ragione soddisfacente del perché i prezzi non siano saliti a un'altezza molto più esorbitante, se si fa astrazione dal mutamento dei costumi e degli usi. Oltre a ciò una maggiore quantità di merci deriva dall'intensificata produzione, gli stessi prodotti preesistenti giungono più numerosi al mercato, una volta che gli uomini hanno abbandonato l'antica semplicità di abitudini. E, benché quest'aumento non sia pari a quello della moneta, è stato tuttavia considerevole, e ha mantenuto la proporzione tra la moneta e i beni più vicina al vecchio livello.

Se si pone il problema: quale di questi modi di vita di un popolo, il semplice o il raffinato, è più vantaggioso allo Stato e al paese? Io, senza molto esitare, sceglierei il secondo, almeno dal punto di vista politico; e addurrei ciò come ulteriore motivo per incoraggiare il commercio e le manifatture.

Finché gli uomini vivono secondo le antiche, semplici usanze, e traggono tutto quanto loro occorre dall'attività domestica o dalla zona circostante, il sovrano non può applicare nessuna tassa in denaro a una considerevole parte dei suoi sudditi; e se imporrà loro qualche tributo, dovrà riscuoterlo in prodotti, i soli di cui essi hanno disponibilità, un sistema che comporta inconvenienti talmente gravi ed ovvi, che non è qui il caso di insistervi. Tutto il denaro che egli intenda raccogliere, deve venire dalle città principali, ché solo là esso circola; ed è evidente che non saranno queste a fornirgli quanto potrebbe l'intero Stato, se oro e argento circolassero attraverso tutto il territorio. Ma, oltre a questa evidente diminuzione delle entrate, un'altra è la causa della povertà del paese in tale situazione. Non solo il sovrano riceve meno denaro, ma lo stesso denaro ha un'influenza diversa da quella che può avere in tempi di attività e di generale commercio. Tutto è più caro, dove si ritiene che l'oro e l'argento non mutino; e ciò perché meno merci giungono sul mercato, e tutta la moneta sta in una

proporzione più alta con ciò ch'essa serve a comprare; dal che soltanto i prezzi di ogni cosa sono fissati e determinati.

Qui possiamo dunque apprendere la fallacia del rilievo, frequente negli storici, e anche nella comune conversazione, che uno Stato è debole, benché fertile, popoloso e ben coltivato, semplicemente per mancanza di denaro. È chiaro che la mancanza di denaro, non può mai danneggiare uno Stato all'interno: poiché gli uomini e i beni sono la vera forza di ogni comunità. È semplicemente il modo di vivere che nuoce al paese, quando confina l'oro e l'argento in poche mani e ne impedisce la universale diffusione e circolazione. Al contrario l'attività e i progressi di ogni genere lo incorporano con la totalità dello Stato, per quanto piccola possa essere la sua quantità: essi, per così dire, lo diffondono in ogni vena; lo fanno entrare in ogni negozio e in ogni affare. Nessuna mano ne è completamente vuota. E, poiché i prezzi di ogni cosa in tal modo scendono, il sovrano ha un duplice vantaggio: può trarre denaro con le sue tasse da ogni parte dello Stato, e quanto riceve serve meglio ad ogni acquisto e pagamento.

Da un confronto di prezzi, possiamo desumere che la moneta in Cina non è più abbondante di quanto fosse in Europa tre secoli fa: ma quale immenso potere possiede quell'impero a giudicare dall'organizzazione civile e militare che mantiene? Polibio [11] ci dice che, al suo tempo, le derrate in Italia erano talmente a basso prezzo, che il prezzo stabilito per un pasto [12] in una locanda era di un *semis* a testa, poco più di un quarto di penny! Eppure la potenza romana allora aveva già sottomesso tutto il mondo conosciuto. Circa un secolo prima di quel periodo, l'ambasciatore cartaginese diceva ironicamente che nessun popolo viveva più socievolmente di quanto usassero tra loro i romani, poiché in ogni ricevimento che avevano avuto, in qualità di rappresentanti stranieri, ad ogni tavola avevano sempre no-

[11] Lib. II, cap. 15.

[12] [Nelle edizioni H-P si leggeva invece: « per la pensione ». (*N.d.C.*)]

tato lo stesso vasellame[13]. La quantità assoluta di metalli preziosi è argomento del tutto indifferente. Due soli sono i fattori che contano; vale a dire, il loro aumento graduale e il perfetto assorbimento e la completa circolazione attraverso lo Stato; l'effetto di queste due condizioni è stato qui spiegato.

Nel saggio seguente vedremo un esempio di fallacia del genere summenzionato, in cui un effetto laterale è preso per una causa, e una determinata conseguenza attribuita all'abbondanza di moneta, sebbene in realtà sia dovuta a un mutamento negli usi e nei costumi del popolo.

[13] PLINIO, lib. XXIII, cap. 11.

SAGGIO QUARTO

SULL'INTERESSE

Secondo l'opinione comune, non vi è segno più certo della florida condizione di una nazione del basso saggio di interesse; e a ragione, benché io ritenga che la causa sia alquanto diversa da quella comunemente creduta. Un basso interesse è generalmente attribuito all'abbondanza di moneta. Ma la moneta, per quanto abbondante, non ha altro effetto, *se stabilizzata*, che quello di far salire il prezzo del lavoro. L'argento è più comune dell'oro; perciò ricevete una maggior quantità di esso in cambio degli stessi beni. Ma pagate per quello un interesse inferiore? A Batavia e in Giamaica l'interesse è del 10 per cento, in Portogallo del 6; sebbene questi luoghi, come possiamo vedere dai prezzi di ogni cosa, abbiano più oro e argento di Londra o di Amsterdam.

Se in Inghilterra fosse a un tratto eliminato tutto l'oro, e i ventuno scellini prendessero il posto della ghinea, la moneta sarebbe forse più abbondante e l'interesse più basso? No di certo: solo che useremmo l'argento invece dell'oro. Se l'oro fosse reso comune come l'argento, e l'argento comune come il rame, la moneta sarebbe più abbondante e l'interesse più basso? Possiamo dare con sicurezza la stessa risposta. I nostri scellini allora sarebbero gialli e i nostri mezzi pence bianchi; e non avremmo ghinee. Non si riscontrerebbe nessun'altra differenza; niente cambierebbe nel commercio, nelle manifatture, nella navigazione o nell'interesse; salvo che non s'immagini che il colore del metallo abbia una qualche importanza.

Dunque, ciò che è così evidente in queste variazioni maggiori di scarsità o di abbondanza dei metalli preziosi, deve persistere in tutti i cambiamenti minori. Se moltiplicare l'oro e l'argento di quindici volte non cambia niente, tanto meno potrà il raddoppiarli o il triplicarli. Ogni accrescimento non ha altro effetto che quello di rialzare il prezzo del lavoro e dei beni; ed anche questa variazione è poco più che nominale. Nel corso di questi mutamenti, l'aumento può avere qualche influenza, stimolando l'attività; ma dopo che i prezzi si sono assestati, conformemente alla nuova abbondanza d'oro e d'argento, esso non ha influenza di sorta.

Un effetto è sempre proporzionale alla sua causa. I prezzi sono saliti circa quattro volte dalla scoperta delle Indie, ed è probabile che oro e argento si siano moltiplicati molto di più: ma l'interesse è caduto di poco più della metà. Il saggio d'interesse non è perciò condizionato dalla quantità dei metalli preziosi.

Poiché la moneta ha essenzialmente un valore fittizio [1], la maggiore o minore quantità di essa è senza conseguenze, se consideriamo una nazione in se stessa; e la quantità di moneta in circolazione, una volta stabilizzata, per quanto grande essa sia, non ha altro effetto che quello di obbligare ciascuno a contare un maggior numero di quei lucenti pezzi di metallo per gli abiti e tutto l'occorrente, senza che nessuno dei consumi della vita aumenti. Se una persona prende a prestito denaro per costruire una casa, ecco che porta a casa un peso maggiore; perché la pietra, il legname, il piombo, il vetro eccetera, con il lavoro dei muratori e dei carpentieri, sono rappresentati da una maggiore quantità d'oro e d'argento. Ma, dal momento che questi metalli sono considerati essenzialmente come rappresentazioni, dalla loro massa o quantità, dal peso e dal colore che hanno, non può derivare nessuna modificazione del loro valore reale e del relativo interesse. Lo stesso interesse, in ogni caso, mantiene la stessa proporzione con la somma relativa. E se voi mi pre-

[1] [(Ed. H-P, t) « che nasce da un accordo e da una convenzione tra gli uomini ». (*N.d.C.*)]

state tanto lavoro e tanti beni, ricevendo il cinque per cento percepite sempre lavoro e beni in proporzione, quantunque siano rappresentati da moneta gialla o bianca, da una libbra o da un'oncia. Invano, quindi, si cerca la causa della diminuzione o dell'aumento dell'interesse nella maggiore o minore quantità d'oro e d'argento, accertata in ogni nazione.

L'interesse alto nasce da tre condizioni: una grande domanda di prestiti; scarsità di ricchezza per soddisfare tale domanda; grandi profitti derivanti dal commercio. Queste condizioni sono una chiara prova del poco progresso del commercio e dell'industria, e non della scarsità d'oro e d'argento. L'interesse basso, d'altro lato, deriva dalle tre opposte condizioni: una scarsa richiesta di prestiti; grandi ricchezze per soddisfarla; esigui profitti provenienti dal commercio. E queste condizioni sono tutte collegate tra loro e derivano dall'aumento di attività produttiva e di commercio, non d'oro e d'argento. Ci sforzeremo di provare questi punti; cominceremo con le cause e gli effetti di una grande e di una piccola domanda di prestiti.

Quando un popolo si è appena sollevato da uno stato selvaggio, e la sua popolazione ha oltrepassato la quantità originaria, deve sorgervi immediatamente una disuguaglianza di proprietà; mentre alcuni possiedono grandi tratti di terra, altri sono confinati entro limiti ristretti, e altri ancora sono completamente privi di ogni proprietà terriera. Coloro che possiedono più terra di quanta ne possono lavorare, impiegano quelli che non ne possiedono affatto, e convengono di ricevere una determinata parte del prodotto. Viene così immediatamente creato l'interesse *fondiario*; non c'è convivenza organizzata, per quanto rozza, in cui le cose non si svolgano in questo modo. Di questi proprietari di terra, alcuni devono ora rivelarsi di natura diversa da altri; e mentre uno è portato ad accantonare per il futuro il prodotto della sua terra, un altro desidera consumare subito quanto sarebbe sufficiente per molti anni. Ma spendere una rendita regolare rappresenta un modo di vita interamente privo di occupazioni, e gli uomini hanno talmente bisogno di qualcosa che li interessi e li impegni, che i piaceri, per ciò che sono,

costituiranno la ricerca di gran parte dei possessori di terra, e i prodighi saranno tra loro più numerosi degli avari. Perciò in uno Stato dove non esista altro interesse che quello fondiario, essendovi poca frugalità, il numero di coloro che prendono a prestito deve essere molto alto, e il tasso dell'interesse lo sarà in proporzione. La diversità non dipende dalla quantità di moneta, ma dalle abitudini e dai costumi che prevalgono. Solo questi fanno aumentare o diminuire la domanda di prestiti. Se la moneta è così abbondante da far vendere un uovo sei pence; se nello Stato vi sono soltanto piccola nobiltà terriera e contadini, coloro che prendono a prestito sono necessariamente numerosi e l'interesse alto. L'affitto per la stessa fattoria sarà più pesante e massiccio: ma la stessa accidia del proprietario, unitamente al prezzo più alto delle merci, lo dissiperanno nel medesimo tempo, creando la stessa necessità che conduce alla domanda del prestito [2].

Né il caso è diverso rispetto alla *seconda* condizione che ci siamo proposti di considerare, cioè la maggiore o minore disponibilità di ricchezza per soddisfare la domanda. Anche questo effetto dipende dalle abitudini e dal modo di vivere del popolo, non dalla quantità d'oro o d'argento. Al fine di avere, in ogni Stato, un grande numero di prestatori, non è sufficiente né richiesto che vi sia una grande abbondanza di metalli preziosi. Occorre soltanto che la proprietà o il controllo di quella quantità, grande o piccola, che si trova

[2] [(Ed. H-N, t) « Un eminente giurista, uomo di notevole cultura e di grande erudizione, mi ha informato che da antiche carte e documenti risulta come, circa quattro secoli fa, la moneta in Scozia e probabilmente in altre parti d'Europa si dava solo all'interesse del cinque per cento, mentre poi esso salì al dieci per cento prima della scoperta delle Indie Occidentali. Il fatto è strano, ma non è difficile conciliarlo con il nostro ragionamento. In quell'epoca gli uomini conducevano una vita casalinga e così semplice e frugale, da non aver bisogno di moneta; e sebbene fossero pochi coloro che davano denaro in prestito, ancor meno erano coloro che lo chiedevano in prestito. L'elevato tasso di interesse proprio della Roma antica viene spiegato dagli storici con i frequenti danni provocati dalle incursioni nemiche ». (*N.d.C.*)]

nello Stato, siano concentrati in determinate mani, sì da formare somme considerevoli e comporre un grande interesse monetario. Ciò crea numerosi prestatori e fa scendere il saggio dell'usura; e oserò affermare che non dipende dalla quantità di moneta, ma da particolari usi e costumi che fanno raccogliere la moneta stessa in singole somme o in masse di notevole entità.

Si supponga che, per miracolo, in Gran Bretagna una notte scivolino in tasca ad ogni persona cinque sterline; ciò equivarrebbe a molto più che raddoppiare tutta la moneta che è attualmente nel regno; tuttavia, il giorno seguente, e per qualche tempo, non vi sarebbe nessun prestatore in più, né avrebbe luogo alcuna variazione nell'interesse. E se nello Stato vi fossero solo proprietari terrieri e contadini, questo denaro, quantunque abbondante, non potrebbe mai raccogliersi in somme; servirebbe soltanto ad aumentare i prezzi di ogni cosa, senza ulteriori conseguenze. Il prodigo signore di campagna lo dissipa, non appena lo riceve; e il povero contadino non ha mezzi, né prospettive, né ambizione di ottenere più del mero sostentamento. L'eccedenza dei mutuatari sui prestatori permanendo identica, non seguirà nessuna riduzione d'interesse. Quella infatti ha un'origine diversa, e deve conseguire dall'aumento dell'attività produttiva e della frugalità, delle arti e del commercio.

Ogni cosa utile alla vita dell'uomo proviene dalla terra; ma poche sono le cose che nascono nella condizione richiesta per renderle immediatamente utili. Vi dev'essere perciò, a fianco del contadino e del proprietario di terra, un'altra categoria di uomini che ricevendo dai primi le materie allo stato naturale le lavorino dandovi la forma ad esse appropriata e ne tengano una parte per loro uso e consumo. Nell'infanzia della società, questi negozi fra gli artigiani e i contadini, e tra un gruppo e l'altro di artigiani, di solito avvengono direttamente fra le persone interessate, che, essendo vicine, sanno con facilità quali siano le esigenze reciproche, e possono vicendevolmente aiutarsi per soddisfarle. Ma, quando l'attività degli uomini si estende e le loro prospettive si fanno più ampie, si trova che le parti più remote

dello Stato possono aiutarsi l'una con l'altra come le più vicine, e che questo scambio di buoni uffici può essere portato al massimo di estensione e di complessità. Di qui la origine dei *mercanti*, uno dei più utili gruppi umani, che fanno da agenti fra quelle opposte parti dello Stato che si ignorano completamente, e sono completamente all'oscuro dei reciproci bisogni. Vi sono in una città cinquanta persone che lavorano la seta e le tele, e un migliaio di clienti; queste due categorie, così necessarie l'una all'altra, non possono mai propriamente incontrarsi, finché non vi è chi impianta un negozio, a cui tutti i lavoratori e tutti i clienti ricorrono. In questa provincia l'erba cresce in abbondanza: gli abitanti dispongono di burro, di formaggio e di bestiame, ma mancano di pane e di cereali, che in una provincia vicina sovrabbondano per l'uso degli abitanti. Un uomo si rende conto di ciò. Porta grano da una provincia e ritorna con bestiame; e soddisfacendo le esigenze di entrambi egli è pertanto un comune benefattore. Come il numero e l'attività della popolazione aumentano, cresce la difficoltà delle relazioni: la funzione di agente che è propria del commerciante diviene più complessa; divide, suddivide, compone e mischia in una più grande varietà. In tutte queste operazioni è necessario e ragionevole che una parte considerevole delle merci e del lavoro appartenga al mercante, a cui in grande misura, sono dovuti. E questi beni egli a volte li conserverà in prodotti, o più spesso li convertirà in denaro, che è la loro comune rappresentazione. Se oro e argento sono aumentati nello Stato insieme con l'attività, occorrerà una grande quantità di questi metalli per rappresentare una grande quantità di beni e di lavoro. Se solo l'attività è aumentata, i prezzi di ogni cosa devono scendere, e una piccola quantità di moneta servirà a rappresentarli.

Non c'è aspirazione, non c'è richiesta della mente umana più costante e insaziabile di quella di avere un'attività e un compito da svolgere; questo desiderio sembra il fondamento di gran parte delle nostre passioni e dei nostri sforzi. Togliete all'uomo ogni impegno ed ogni seria occupazione; egli passa senza posa da un divertimento all'altro, e il peso

e l'oppressione che sente per l'inerzia è talmente grande, che dimentica la rovina che le sue spese smodate gli dovranno causare. Dategli un modo più innocuo di applicare la mente e il corpo, ed egli è soddisfatto e non sente più quella brama insaziabile di piacere. Ma, se il lavoro che gli date è redditizio, specie se il profitto è connesso a ogni singola manifestazione di attività, il guadagno gli salta così spesso agli occhi, che egli gradualmente vi prende passione, e non conosce piacere pari a quello di vedere quotidianamente aumentare la sua fortuna. E questa è la ragione per cui il commercio accresce la frugalità e perché, tra i commercianti, sono di più gli avari che i prodighi, contrariamente a quanto avviene tra i possessori di terra.

Il commercio incrementa l'attività, trasmettendola prontamente da un membro dello Stato all'altro, e facendo sì che nessuna forma di essa si estingua o divenga inutile. Aumenta la frugalità, dando occupazione agli uomini, e facendoli dedicare alle arti del guadagno, che presto li attraggono e tolgono loro completamente il gusto del godimento e del dispendio. È infallibile conseguenza di tutte le professioni attive promuovere la frugalità e far sì che l'amore del guadagno prevalga su quello del piacere. Tra gli avvocati e i medici che abbiano lavoro, sono molto più numerosi quelli che vivono nei limiti consentiti dalle loro entrate, di quelli che vanno al di là di esse, oppure le spendono totalmente. Ma avvocati e medici non suscitano attività produttiva; anzi formano la loro ricchezza a spese degli altri, cosicché son certi di diminuire il patrimonio di qualche loro concittadino nella misura in cui aumentano il proprio. I mercanti, al contrario, promuovono l'attività, agendo da canali per condurla in ogni angolo dello Stato: e nello stesso tempo, essendo frugali, acquistano grande influenza su quell'attività, e raccolgono una grande proprietà di lavoro e di beni, della cui creazione sono i principali strumenti. Non c'è quindi altra professione all'infuori del commercio che renda considerevoli gli interessi pecuniari, o, in altre parole, possa incrementare l'attività e, favorendo anche la frugalità, assicuri un largo controllo di tale attività a determinati mem-

bri della società. Senza commercio, lo Stato sarà composto principalmente di proprietari terrieri, la prodigalità e gli sperperi dei quali provocano una continua domanda di prestiti, e di contadini, che non hanno sostanze per soddisfare tale domanda. La moneta non si raccoglie mai in grossi capitali o in somme, che possano venire prestate a interesse. Si disperde in innumerevoli mani, le quali o la scialacquano in vani sfarzi ed esibizioni, o la usano per appagare le comuni necessità della vita. Solo il commercio la concentra in somme importanti; ed ha questo effetto semplicemente per l'attività che suscita e la frugalità che ispira, indipendentemente dalla quantità di metallo prezioso che può circolare nello Stato.

Così un incremento del commercio, per una conseguenza necessaria, crea un gran numero di prestatori e per tale ragione rende basso l'interesse. Dobbiamo ora considerare in che misura quest'aumento del commercio riduce i profitti derivanti da quella professione, e determina la *terza* condizione richiesta per rendere basso l'interesse.

Può essere opportuno osservare, in questo senso, che l'interesse basso e i bassi profitti commerciali sono due eventi che si condizionano reciprocamente, e sono entrambi originariamente derivati da quel vasto commercio che crea ricchi mercanti, e rende considerevoli gli interessi monetari. Dove i mercanti possiedono grandi capitali, siano essi rappresentati da pochi o da molti pezzi di metallo, quando divengano stanchi degli affari, o abbiano eredi non disposti o inadatti a entrare in commercio, deve frequentemente accadere che una parte rilevante di questa ricchezza cerchi una sicura rendita annuale. L'abbondanza diminuisce il prezzo e fa accettare ai prestatori un interesse basso. Questa considerazione induce molti a tenere impiegato nel commercio il loro capitale, contentandosi di bassi profitti, piuttosto che a dare il loro denaro al di sotto del suo valore. D'altra parte, quando il commercio è divenuto esteso e vi sono impiegati grandi capitali, devono sorgere tra i mercanti quelle rivalità che diminuiscono i profitti degli affari e che nel contempo aumentano il volume degli affari stessi. I bassi profitti del

commercio inducono i mercanti ad accettare più volentieri un interesse basso, quando si ritirano dagli affari e cominciano a indulgere agli agi e all'indolenza. È quindi superfluo indagare quale di questi fattori, cioè *il basso interesse o i bassi profitti*, sia la causa e quale l'effetto. Nascono entrambi dalla vastità del commercio e l'uno promuove l'altro. Nessuno accetterà dei bassi profitti quando può avere un interesse alto; e nessuno d'altra parte accetterà un interesse basso se può ottenere alti profitti. Un commercio vasto, creando grandi capitali, diminuisce e l'interesse e i profitti; e alla diminuzione dell'uno fa sempre riscontro la proporzionale caduta degli altri. Posso aggiungere che, siccome i bassi profitti derivano dall'aumento del commercio e dell'attività, servono a loro volta al loro ulteriore incremento, rendendo i prodotti più convenienti, incoraggiandone il consumo e facendo quindi salire la produttività. Cosicché, se consideriamo tutto il rapporto di cause e di effetti, l'interesse è il barometro dello Stato e il suo basso saggio è un segno quasi infallibile della florida condizione di un popolo. Esso prova l'aumento dell'attività produttiva e la sua pronta circolazione attraverso l'intero Stato, poco meno di una dimostrazione. E sebbene non sia forse impossibile che un improvviso e grande arresto del commercio possa avere un effetto momentaneo dello stesso genere, ponendo tanti capitali fuori degli affari, ciò deve accompagnarsi con tale miseria e bisogno di lavoro del povero, da escludere, indipendentemente dalla brevità della durata, che sia possibile confondere l'un caso con l'altro.

Coloro che hanno asserito che l'abbondanza di moneta sarebbe la causa del basso interesse, sembra che abbiano preso un effetto laterale per la causa; infatti la stessa attività che fa scendere l'interesse, produce di solito una grande abbondanza di metalli preziosi. Una varietà di buone manifatture, con dei mercanti vigili e intraprendenti, faranno presto a condurre moneta nello Stato, ammesso che in qualsiasi parte del mondo si possa trovarne. La stessa causa, moltiplicando i consumi della vita e incrementando l'attività, concentra grandi ricchezze nelle mani di persone che non sono proprietarie di terra, e rende in tal modo basso l'interesse.

Ma sebbene ambedue questi effetti, abbondanza di moneta e basso interesse, provengano naturalmente dal commercio e dall'industriosità, sono tuttavia completamente indipendenti l'uno dall'altro. S'immagini una nazione isolata nell'Oceano Pacifico, senza commercio con l'esterno né conoscenza alcuna della navigazione: supponiamo che questa nazione possieda sempre la stessa quantità di moneta, ma aumenti continuamente di popolazione e di attività produttiva; è evidente che il prezzo di ogni prodotto in quel regno deve gradualmente diminuire; infatti è la proporzione tra la moneta e ogni specie di merci che determina il loro rispettivo valore, e, secondo il nostro esempio, i beni di consumo divengono ogni giorno più abbondanti, senza alcuna alterazione della moneta in circolazione. Perciò tra quel popolo basterà una minore quantità di moneta per far ricco un uomo, nei periodi di iniziativa economica, di quella che occorrerebbe allo stesso scopo, in tempi di ignoranza e di inerzia. Con meno denaro si potrà costruire una casa, fare la dote a una figlia, comprare una proprietà, mandare avanti una manifattura, mantenere una famiglia e un seguito. Questi sono gli usi per cui gli uomini prendono in prestito il denaro; e quindi la maggiore o minore quantità di esso in uno Stato non ha influenza sull'interesse. Ma è evidente che la maggiore o minore quantità di lavoro e di beni deve avere una grande influenza, perché sono questi in effetti che prendiamo in prestito quando riceviamo moneta a interesse. È vero, quando il commercio si diffonde in tutto il globo, le nazioni più industriose sono quelle che hanno più abbondanza di metalli preziosi: cosicché il basso interesse e l'abbondanza di moneta sono in realtà quasi inseparabili. Ma ha comunque la sua importanza conoscere l'origine di un fenomeno, e distinguere una causa da un effetto concomitante. La speculazione, oltre ad essere interessante, spesso può riuscire utile nella condotta dei pubblici affari. Si deve almeno convenire che niente è più utile che valorizzare con la pratica il modo di ragionare su questi argomenti, che sono i più importanti di tutti, benché di solito siano trattati nella maniera più sconnessa e sommaria.

Un'altra ragione di questo popolare errore sulla causa del basso interesse, sembra che sia l'esempio di certe nazioni, in cui dopo un'improvvisa acquisizione di denaro o di metalli preziosi, seguita alla conquista di un territorio straniero, l'interesse è caduto, non solo all'interno di esse, ma anche negli Stati vicini, non appena quella moneta si è diffusa, insinuandosi in ogni angolo. Così in Spagna l'interesse discese circa della metà subito dopo la scoperta delle Indie Occidentali, come c'informa Garcilaso de la Vega: e da allora è andato gradualmente scendendo in ogni regno d'Europa. A Roma, dopo la conquista dell'Egitto, l'interesse passò dal 6 al 4 per cento, come apprendiamo da Dione[3]. Le cause della discesa dell'interesse, dopo un evento del genere, sembrano diverse nel paese conquistatore e negli Stati vicini; ma in nessuno di essi possiamo con fondatezza attribuire quell'effetto semplicemente all'aumentata presenza di oro e d'argento.

Nel paese conquistatore è naturale immaginare che la nuova moneta di cui si è entrati in possesso cadrà in poche mani e sarà riunita in grandi somme, che ricercano una rendita sicura, con l'acquisto di terra o mediante l'interesse; e di conseguenza si produce, per un po' di tempo, lo stesso effetto che avrebbe determinato un grande aumento di attività e di commercio. Il maggior numero di prestatori rispetto ai mutuatari fa diminuire l'interesse; e tanto più velocemente, se coloro che sono entrati in possesso di quelle grosse somme, non trovano nello Stato nessuna forma di attività economica o di commercio, e nessun modo di impiegare la loro moneta salvo quello di prestarla a interesse. Ma, dopo che questa nuova massa d'oro e d'argento è stata assorbita e ha circolato attraverso tutto lo Stato, le cose torneranno presto alla situazione precedente, mentre i proprietari terrieri e i nuovi ricchi, vivendo nell'ozio, sperperano al di sopra delle loro entrate, contraendo quotidianamente debiti i primi, e abusando gli altri del loro capitale fino al suo totale esaurimento. La moneta può anche rimanere in-

[3] Lib. LI, cap. 21.

teramente nello Stato e far sentire la sua presenza facendo salire i prezzi: ma, non concentrandosi allora in grandi masse, in capitali, la sproporzione tra coloro che prendono a prestito e i mutuanti è la stessa di prima, e conseguentemente l'interesse ritorna alto.

In conformità con ciò troviamo che a Roma, non più tardi del tempo di Tiberio, l'interesse è già salito di nuovo al 6 per cento [4], benché non sia accaduto nessun fatto capace di vuotare l'impero di moneta. Al tempo di Traiano, la moneta prestata su ipoteche in Italia rendeva il 6 per cento [5], in Bitinia, sulla base di beni pubblici, il 12 [6]. E se in Spagna l'interesse non è salito al suo antico livello, ciò non può essere attribuito ad altro che al persistere della stessa causa che lo abbassò, vale a dire alle grosse fortune continuamente fatte nelle Indie, che pervengono di tanto in tanto in Spagna e soddisfano la domanda di prestiti. Per questa causa estranea e accidentale, in Spagna la quantità di moneta che può essere prestata è maggiore, cioè vi è più moneta concentrata in grandi somme di quella che altrimenti si troverebbe in uno Stato dove il commercio e la produttività sono così scarsi.

Quanto alla riduzione dell'interesse che è seguita in Inghilterra, in Francia e in altri regni d'Europa che non hanno miniere, essa è stata graduale, e non è derivata dall'aumento di moneta, in sé e per sé considerato, ma da quello della attività produttiva, che è l'effetto naturale del primo, in quell'intervallo che precede il rialzo del prezzo del lavoro e delle derrate. Per ritornare alla supposizione precedente, anche se l'industriosità dell'Inghilterra fosse sorta da altre cause (e ciò potrebbe essere avvenuto facilmente sebbene la quantità di moneta fosse rimasta la stessa), tutte le conseguenze che ne sono necessariamente seguite, non sarebbero le stesse che noi oggi constatiamo? In tal caso si troverebbero nel regno lo stesso popolo, gli stessi beni, la stessa

[4] COLUMELLA, lib. III, cap. 3.
[5] PLINIO, *Epistolae*, lib. VII, ep. 18.
[6] PLINIO, *Epistolae*, lib. X, ep. 62.

attività economica; le manifatture e il commercio sarebbero gli stessi; e di conseguenza gli stessi i commercianti con gli stessi capitali, cioè con lo stesso possesso di lavoro e di beni, solo rappresentati da una più lieve quantità di pezzi bianchi o gialli; circostanza, questa, che essendo di nessun momento, interesserebbe soltanto il vetturale, il facchino e il costruttore di bauli. Il lusso, le manifatture, le arti, l'attività economica, la frugalità, fiorendo dunque esattamente come oggi, è evidente che l'interesse debba essere stato altrettanto basso; poiché quello è il risultato necessario di tutte queste condizioni, nella misura in cui esse determinano i profitti commerciali e la proporzione tra prestatori e mutuatari.

SAGGIO QUINTO

SULLA BILANCIA COMMERCIALE

È molto comune, per nazioni ignoranti della natura del commercio, proibire l'esportazione dei beni, e tenere presso di sé qualsiasi cosa ritengano importante e utile. Non considerano che in questa proibizione esse agiscono in modo direttamente contrario al loro intento, e che quanto più si esporta di una qualsiasi merce, tanto più se ne produrrà nel paese, e saranno esse stesse ad averne sempre la prima offerta.

È ben noto agli specialisti che le antiche leggi di Atene consideravano un delitto l'esportazione dei fichi; erano infatti considerati nell'Attica una qualità di frutti così eccellente, che gli ateniesi li giudicarono troppo deliziosi per il palato di uno straniero. E presero talmente sul serio questa ridicola proibizione, da derivarne l'epiteto di *sicofanti*, come essi chiamavano le spie, da due parole greche che significano *fico* e *scopritore*[1]. Ci sono prove in molti antichi atti parlamentari della stessa ignoranza della natura del commercio, particolarmente durante il regno di Edoardo III. E, fino ai nostri giorni, in Francia[2] l'esportazione del grano

[1] PLUTARCO, *De curiositate.*

[2] [Nelle edizioni H-M si leggeva: « Mi è stato detto che molti antichi atti parlamentari dimostrano la stessa ignoranza della natura del commercio. E fino ai nostri giorni, in un regno vicino ».

Nell'edizione N si leggeva invece: « In molti antichi atti del parlamento scozzese ci sono prove della stessa ignoranza della natura del commercio. E fino ai nostri giorni, in Francia ». (*N.d.C.*)]

è quasi sempre proibita; al fine, come dicono, di prevenire carestie, benché sia evidente che niente contribuisce di più alle frequenti carestie che affliggono tanto quel fertile paese.

Lo stesso geloso timore è anche prevalso, tra numerose nazioni, nei confronti della moneta; occorsero ragione ed esperienza per convincere un popolo che queste proibizioni non ottengono altro risultato che quello di far salire il cambio a loro svantaggio, determinando una esportazione ancora maggiore.

Questi errori, si può affermarlo, sono grossolani e tangibili: ma prevale ancora, perfino in nazioni che conoscono bene il commercio, un fervido zelo per quanto riguarda la bilancia commerciale, e il timore che tutto l'oro e l'argento che hanno possano lasciarle. Questa mi sembra, pressoché in ogni caso, un'apprensione infondata; sarebbe come paventare che tutte le nostre sorgenti e i nostri fiumi si esaurissero, quando temessi di veder la moneta abbandonare un regno popolato e attivo. Preoccupiamoci di mantenere questi ultimi vantaggi, e non dovremo mai temere di perdere l'altro.

È facile osservare che tutti i calcoli concernenti la bilancia commerciale si fondano su supposizioni e su fatti molto incerti. Si riconosce che i libri degli uffici doganali sono un'insufficiente base di giudizio; né il corso del cambio è molto meglio, salvo che non lo si consideri riferendosi a tutte le nazioni, e si conoscano anche le proporzioni delle diverse somme rimesse, la qual cosa si può senz'altro considerare impossibile. Chiunque abbia studiato questo problema, ha sempre provato la sua teoria, quale che essa fosse, con dati e calcoli, e con l'enumerazione di tutte le merci spedite in tutti i regni stranieri.

Gli scritti del signor Gee diffusero improvvisamente nei connazionali un panico universale quando videro chiaramente dimostrato, con ricchezza di particolari, che la bilancia pendeva a loro sfavore per una somma talmente cospicua da lasciarli senza uno scellino nel giro di cinque o sei anni. Ma, fortunatamente, sono da allora trascorsi vent'anni e si è avuta una dispendiosa guerra esterna, nondi-

meno oggi è convinzione generale che la moneta tra noi sia ancor più abbondante che in ogni periodo precedente.

Non c'è niente di più divertente a questo proposito della posizione del dottor Swift, autore[3] prontissimo nel discernere gli errori e le assurdità altrui. Nel suo *Breve quadro dello Stato d'Irlanda,* egli dice che tutto il contante di quel regno prima ammontava a 5 milioni di sterline, che da queste gli irlandesi toglievano un milione l'anno che rimettevano in Inghilterra, non avendo praticamente nessun'altra fonte che potesse compensarli e poco commercio con l'estero, oltre all'importazione di vini francesi che pagavano in denaro contante. La conseguenza di questa situazione, che dev'essere riconosciuta svantaggiosa, sarebbe stata quella di ridurre, nel corso di tre anni, la moneta irlandese in circolazione, da 5 a meno di due milioni di sterline. E allora suppongo che nel giro di 30 anni sia sparita completamente. Eppure, non so come, quell'opinione sull'andamento delle finanze in Irlanda, che fece tanto indignare il dottore, sembra che permanga e guadagni terreno presso ognuno.

In breve, quest'apprensione per la bilancia commerciale sfavorevole è di natura tale che si manifesta quando si è in cattivi rapporti col governo o di umor nero, e poiché non si può mai confutare specificando dettagliatamente tutte le esportazioni che controbilanciano le importazioni, può essere qui opportuno svolgere un argomento generale che dimostri l'impossibiltà di tale evento, finché manteniamo la nostra popolazione e la nostra attività.

Supponiamo che i quattro quinti di tutta la moneta esistente in Gran Bretagna vengano eliminati in una notte, e la nazione sia ricondotta, per quanto riguarda la moneta, alla stessa condizione del regno degli Enrichi e degli Edoardi: quale sarebbe la conseguenza? Il prezzo del lavoro e dei beni tutti non dovrà scendere in proporzione, ed ogni cosa non sarà venduta allo stesso prezzo di quei tempi? Quale

[3] [(Ed. H-I, t) « che ha più senso dell'umorismo che cultura, più gusto che senno, più stizza, pregiudizi e passione che tutte le qualità precedenti ». (*N.d.C.*)]

nazione potrebbe allora concorrere con noi in ogni mercato straniero, o pretendere di navigare e di vendere prodotti a quello stesso prezzo che a noi darebbe un profitto sufficiente? Come ciò farebbe presto dunque a ricondurci la moneta perduta, e a sollevarci a livello di tutte le nazioni vicine! Raggiunto il quale, perdiamo immediatamente il vantaggio della convenienza del lavoro e dei beni; e l'ulteriore afflusso di denaro è arrestato dalla copiosità e dalla sovrabbondanza che ne abbiamo.

Si supponga ancora che tutta la moneta della Gran Bretagna in una notte fosse moltiplicata cinque volte; non seguirebbe necessariamente l'effetto contrario? Tutto il lavoro e i beni salirebbero a un livello talmente esorbitante, che nessuna delle nazioni vicine sarebbe in grado di comprare da noi, mentre le loro merci, d'altra parte, diverrebbero relativamente così a buon mercato, che, a dispetto di tutte le leggi che all'uopo venissero emanate, esse affluirebbero da noi, mentre la nostra moneta se ne andrebbe fuori, fino a che non tornassimo al livello degli stranieri, perdendo quella grande superiorità di ricchezza che ci avrebbe posto in tali difficoltà.

È ora evidente che le stesse cause che avrebbero corretto quelle esorbitanti disparità, se esse si fossero miracolosamente prodotte, devono impedire che accadano nel corso normale della natura, e devono sempre, in tutte le nazioni vicine, mantenere la moneta in proporzione ragionevole con la capacità e l'industriosità di ciascuna nazione. L'acqua, dovunque sia comunicante, rimane sempre tutta allo stesso livello. Domandatane la ragione ai naturalisti; essi vi diranno che, se venga sollevata in un punto qualsiasi, la superiore gravità di quella parte, poiché non è bilanciata, la farà abbassare finché non trovi un contrappeso; e la stessa causa che corregge la disparità, quando si presenti, deve sempre impedirla, quando non vi sia alcuna violenta operazione esterna [4].

[4] C'è un'altra causa, sebbene più limitata nella sua azione, che regola la bilancia commerciale, quando è sfavorevole, nei riguardi di

Si può immaginare che sia mai stato possibile, mediante leggi o con qualsiasi accorgimento o intervento organizzato, far restare in Spagna tutta la moneta che i galeoni hanno portato dalle Indie? O che si potessero vendere in Francia tutte le merci a un decimo del prezzo che avrebbero ottenuto dall'altra parte dei Pirenei, senza trovare là la loro strada, e venir esaurite da quell'immenso tesoro? Quale altra ragione c'è, in realtà, perché tutte le nazioni traggano oggi guadagno dal loro commercio con la Spagna e il Portogallo, se non è impossibile accumulare moneta, più di qualunque fluido, al di là del suo giusto livello? I sovrani di questi paesi hanno mostrato di non voler propendere in nessun modo a tenere presso di sé l'oro e l'argento che possiedono, ammesso che ciò fosse attuabile in una qualunque misura.

Ma, come ogni corpo liquido può essere portato sopra il livello dell'elemento circostante, se il primo non ha contatto col secondo, così per la moneta, se la comunicazione sia impedita da un ostacolo materiale, fisico (poiché le sole leggi sono impotenti), in un caso siffatto vi può essere grande disparità di moneta. Così l'immensa distanza della Cina, insieme con i monopoli delle nostre compagnie dell'India, ostacolando le comunicazioni, mantengono in Europa l'oro e l'argento, specialmente il secondo, in quantità molto maggiore di quella esistente in quel regno. Ma nonostante questo grande ostacolo, la forza delle cause menzionate sopra si manifesta pur sempre evidente. La bravura e l'ingegno dell'Europa sorpassa forse, generalmente, quella della Cina, per quanto riguarda le arti manuali e le manifatture; pure non siamo mai capaci di commerciarvi senza grande svantaggio. E, se non fosse per i continui rinforzi che riceviamo dall'America, la moneta farebbe presto a diminuire in Europa e ad aumentare in Cina, fino a raggiungere nei due luoghi un livello analogo. Un uomo ragionevole non può

ogni singola nazione con la quale il regno commercia. Quando importiamo più merci di quante ne esportiamo, il cambio volge a nostro sfavore, il che diviene un nuovo stimolo all'esportazione, nella misura cui ammonterebbero le spese di trasporto ed assicurazione del denaro dovuto. Infatti il cambio può superare solo di poco quella somma.

dubitare che quell'industriosa nazione, solo che ci fosse vicina come la Polonia o la Barberia, assorbirebbe l'eccesso della nostra moneta, e trarrebbe a sé una più larga parte dei tesori delle Indie Occidentali. Non abbiamo bisogno di ricorrere all'attrazione fisica per spiegare la necessità di questa azione. Vi è un'attrazione morale, che sorge dagli interessi e dalle passioni degli uomini, che è altrettanto potente e infallibile.

Come è tenuta in ogni regno la bilancia tra le varie province, se non con la forza di questo principio, che rende impossibile ogni alterazione nel livello della moneta, senza mai aumentarla o diminuirla al di là della proporzione con il lavoro e con i beni che sono in ciascuna provincia? Se una lunga esperienza non rendesse il popolo tranquillo al riguardo, quante tristi riflessioni potrebbero provocare i calcoli a un melanconico abitante dello Yorkshire, se computasse e amplificasse le somme mandate a Londra per tasse, diritti di assenza, merci, trovando inferiori al confronto le voci opposte? E non v'è dubbio che, se in Inghilterra fosse rimasta l'Ettarchia, il corpo legislativo di ogni Stato sarebbe stato continuamente in allarme per il timore di una bilancia sfavorevole, e, poiché è probabile che l'odio reciproco di questi Stati avrebbe assunto un'estrema violenza a causa della loro vicinanza immediata, essi avrebbero vincolato e oppresso tutto il commercio con una sorveglianza gelosa e inutile. Poiché l'unità ha abolito le barriere tra Scozia e Inghilterra, quale di queste nazioni trae guadagno dall'altra per questo libero commercio? O, se il regno preesistente ha avuto un incremento di ricchezza, con che cosa lo si può ragionevolmente spiegare, se non con l'aumento della sua capacità e della sua attività? Prima dell'unificazione, come apprendiamo dall'abate Dubos [5], in Inghilterra tutti temevano che la Scozia ben presto avrebbe privato gli inglesi del loro tesoro, se avessero consentito un libero commercio; sull'altra riva del Tweed prevalse l'apprensione contraria; quanto giustificate entrambe, il tempo ha dimostrato.

[5] *Les intérêts d'Angleterre malentendus.*

Ciò che accade in piccole parti dell'umanità, deve aver luogo nelle più grandi. Le province dell'impero romano mantenevano senza dubbio la bilancia tra loro e con l'Italia, indipendentemente dal corpo legislativo; come le numerose contee della Gran Bretagna, e tutte le parrocchie di ogni contea. E chiunque al giorno d'oggi viaggia per l'Europa, può vedere dai prezzi dei beni, che la moneta, a dispetto dell'assurda gelosia di prìncipi e Stati, si è posta su un livello pressoché unico, e che la differenza tra un regno e l'altro a questo riguardo non è maggiore di quella che spesso si verifica tra differenti province dello stesso regno. Gli uomini affluiscono naturalmente verso le grandi città, i porti di mare e i fiumi navigabili. Quivi troviamo più gente, più attività, più merci e conseguentemente più moneta; ma quest'ultima differenza è in proporzione con le altre, e il livello è quindi conservato [6].

La nostra gelosia e il nostro odio per la Francia sono senza limiti; e si deve riconoscere che il primo sentimento, almeno, è ragionevole e fondato. Queste passioni hanno causato innumerevoli barriere ed ostacoli al commercio, in cui di solito noi siamo accusati di essere gli aggressori. Ma che cosa abbiamo guadagnato dalla partita? Abbiamo perso il mercato francese per i nostri manufatti di lana, e abbiamo passato il commercio del vino alla Spagna e al Portogallo, dove comperiamo bevande peggiori a un prezzo più alto. Sono pochi gli inglesi che non pensino che il loro paese sarebbe assolutamente rovinato, se in Inghilterra si vendes-

[6] Si badi bene che in tutto questo discorso, dovunque parlo del denaro, intendo sempre quello proporzionale ai beni, al lavoro, all'attività e alla capacità esistenti nei diversi Stati. E affermo che, dove queste risorse sono doppie, triple, quadruple di quelle degli Stati vicini, anche la moneta sarà immancabilmente doppia, tripla, quadrupla. Il solo elemento che osti all'esattezza di queste proporzioni è la spesa di trasporto dei beni da un luogo all'altro; e tale spesa è soggetta a variazioni. Così il grano, il bestiame, il formaggio, il burro del Derbyshire non possono attrarre il denaro di Londra quanto le manifatture di Londra attirano il denaro del Derbyshire. Ma questa obiezione è solo apparente: poiché il trasporto dei beni è dispendioso nella misura in cui le comunicazioni tra i luoghi sono difficili ed imperfette.

sero vini francesi così a buon mercato e in tale abbondanza da soppiantare, in qualche misura, la birra e i liquori di produzione interna: ma è un pregiudizio, messo da parte il quale, non sarebbe difficile dimostrare che non può esservi niente di più innocuo, e forse vantaggioso. Ogni nuovo jugero di vigne piantate in Francia per fornire l'Inghilterra di vino, indurrebbe i francesi ad acquistare il prodotto di un jugero inglese, seminato a frumento o a orzo, per il proprio sostentamento; ed è evidente che saremmo noi a disporre del prodotto più importante.

Ci sono molti editti del re di Francia che vietano la piantagione di nuovi vigneti e ordinano di estirpare quelli piantati di recente: tanto si è sensibili, in quel paese, al superiore valore del grano su ogni altra produzione.

Il maresciallo Vauban lamenta spesso, e con ragione, gli assurdi gravami fiscali che ostacolano l'ingresso di quei vini della Linguadoca e della Guienne e altre province meridionali, che vengono importati in Bretagna e in Normandia. Non ha mai avuto nessun dubbio che queste province potessero mantenere la loro bilancia, nonostante il libero commercio che egli raccomanda. Ed è evidente che poche leghe di navigazione in più fino all'Inghilterra non costituirebbero nessuna differenza; o, se la rappresentassero, ciò dovrebbe agire ugualmente sui prodotti dei due regni.

C'è veramente un mezzo con cui è possibile far scendere, e un altro con cui si può far salire la moneta oltre il suo livello naturale, in ogni regno; ma, qualora si esaminino questi casi, si troverà che rientrano nella nostra teoria generale, e aggiungono ad essa nuova autorità.

Io non conosco altro metodo per far scendere la moneta al di sotto del suo livello, che quelle istituzioni delle banche, dei titoli e della carta-moneta, di cui tanto ci si serve[7] in questo regno. Esse rendono la carta equivalente alla moneta, la fanno circolare attraverso tutto lo Stato, le fanno prendere il posto dell'oro e dell'argento, aumentando in proporzione il prezzo del lavoro e dei beni, e in questo modo

[7] [Nelle edizioni H-N si leggeva: « siamo infatuati ». (*N.d.C.*)]

o bandiscono una gran parte di quei metalli preziosi, o impediscono il loro ulteriore accrescimento. Ci può essere qualcosa di più ristretto delle nostre vedute in proposito? Poiché, un individuo diverrebbe molto più ricco, se il suo patrimonio in denaro fosse raddoppiato, c'illudiamo che seguirebbe lo stesso felice effetto se il denaro di ognuno aumentasse; non considerando che ciò farebbe aumentare altrettanto il prezzo di ogni bene, e ridurrebbe con l'andar del tempo ogni persona alla stessa condizione di prima. È solo nei nostri pubblici negoziati, nelle relazioni di affari con stranieri, che una maggiore quantità di moneta è vantaggiosa; e dato che la nostra carta è là assolutamente insignificante, subiamo, per causa sua, tutti gli effetti negativi derivanti da una grande abbondanza di moneta, senza cogliere nessuno dei vantaggi [8].

Supponiamo che ci siano 12 milioni di carta che circolano nel regno come moneta (poiché non dobbiamo immaginare che tutti i nostri enormi fondi siano usati in quella forma), e supponiamo che l'effettivo contante del regno sia di 18 milioni: ecco uno Stato che l'esperienza dimostra in grado di possedere un capitale di 30 milioni. Io dico che per poterlo possedere deve esserselo necessariamente procurato in oro e argento, se non avessimo impedito l'ingresso di questi metalli con la nuova invenzione della carta. *Da dove sarebbe stata tratta quella somma?* Da tutti i regni del mondo. *Ma perché?* Perché, se togliete questi 12 milioni, la moneta è al di sotto del suo livello nel confronto con i nostri vicini, e noi dobbiamo prenderne da tutti loro, finché non ne siano pieni e saturi, per così dire, da non poterne contenere di più. Ma nella nostra attuale politica siamo così ansiosi di riempire la nazione di questo bel prodotto dei biglietti di banca e degli assegni, come se temessimo di essere sovraccarichi di metalli preziosi.

[8] Osservammo nel terzo saggio che la moneta, quando aumenta, stimola l'attività, nell'intervallo tra l'aumento della moneta e il rialzo dei prezzi. Un buon effetto di tal natura può derivare anche dalla circolazione cartacea; ma è pericoloso precipitare le cose, col rischio di perdere tutto col venir meno del credito, come necessariamente accade in ogni violenta crisi dei pubblici affari.

È indubbio che la grande abbondanza che si ha in Francia di metallo pregiato è dovuta, in larga misura, alla mancanza di carta-moneta. I francesi non hanno banche; le cambiali dei commercianti non circolano là come da noi, l'usura o prestito a interesse non è ufficialmente permessa, di modo che molti hanno grosse somme nelle loro casse; grandi quantità di argenteria sono usate nelle case private, e tutte le chiese ne sono piene. In questo modo le derrate e il lavoro rimangono da loro più a buon mercato di quanto non siano in nazioni che non hanno neanche la metà di ricchezza d'oro e d'argento. I vantaggi di questa situazione, in rapporto al commercio e a pubbliche contingenze di particolare necessità, sono troppo evidenti per essere contestati.

Quella stessa moda di usare ceramiche cinesi invece di vasellame prezioso che si è affermata in Inghilterra e in Olanda, si diffuse anni fa a Genova; ma il senato, prevedendone le conseguenze, vietò l'uso di quel fragile prodotto oltre una certa misura, mentre l'uso del vasellame d'argento lo lasciò illimitato. Ritengo che nelle loro recenti avversità abbiano sentito il buon effetto di quella disposizione. La nostra tassa sul vasellame è forse, per questo aspetto, alquanto impolitica.

Prima dell'introduzione della carta-moneta, le nostre colonie avevano oro e argento sufficienti alla loro circolazione. Dall'introduzione di quell'articolo, l'inconveniente minore che si è verificato è stato la scomparsa totale dei metalli preziosi. E dopo l'abolizione della carta c'è forse da dubitare che la moneta ritorni finché queste colonie possiedano e producano beni, la sola cosa che abbia valore in commercio, e a motivo della quale soltanto tutti gli uomini desiderano la moneta.

Peccato che Licurgo non abbia pensato alla carta-moneta, quando volle bandire da Sparta l'oro e l'argento! Avrebbe servito al suo scopo meglio dei pezzi di ferro che usò come moneta, e sarebbe stata molto più efficace per impedire tutto il commercio con gli stranieri, essendo il suo valore intrinseco tanto meno reale.

Si deve tuttavia riconoscere che, siccome questi problemi

di commercio e di moneta sono estremamente complicati, c'è una determinata luce in cui questo argomento può essere situato, in modo da presentare i vantaggi della carta-moneta e delle banche come superiori ai loro svantaggi. Che facciano scomparire da uno Stato la moneta e il metallo pregiato è indubbiamente vero; e chiunque non vede più lontano di questo fatto fa bene a condannarli; ma la moneta e i metalli preziosi non sono così indispensabili, da non ammettere una sostituzione, che può essere anche sovrabbondante, per l'aumento dell'attività e del credito, che può essere promosso dal retto uso della carta-moneta. Si sa bene quanto sia di vantaggio per un mercante poter scontare le sue cambiali, quando si dia il caso; e qualunque mezzo che faciliti questa specie di traffico è favorevole al commercio generale di uno Stato. Ma i banchieri privati sono posti in grado di dare tale credito per il credito che a loro volta ricevono dal deposito di moneta nelle loro sedi; e la banca d'Inghilterra, nello stesso modo, per la libertà che ha di emettere i suoi biglietti per tutti i pagamenti. In questo senso si ebbe una trovata, dovuta alcuni anni fa alle banche di Edimburgo, la quale, essendo una delle idee più ingegnose che siano state realizzate nel commercio, è stata anche giudicata vantaggiosa per la Scozia. Ciò è ivi chiamato *credito bancario*, ed è di questa natura: un individuo va alla banca e trova garanzia fino all'ammontare, poniamo, di mille sterline; questo denaro, o una parte di esso, egli ha la libertà di ritirarlo quando gli piace, e paga l'interesse ordinario per esso solo quando si trova nelle sue mani; egli può, quando lo voglia, restituire una somma anche piccola come quella di venti sterline, e l'interesse gli è detratto dal giorno esatto del rimborso. I vantaggi che risultano da questa trovata sono numerosi. Infatti, poiché chiunque può trovare garanzia pressoché fino all'ammontare della sua sostanza, e il suo credito bancario equivale a denaro contante, un mercante pertanto, in un certo senso, trasforma in denaro le sue case, gli oggetti domestici, le merci che ha in magazzino, i debiti stranieri contratti con lui, le navi che ha in mare; può, eventualmente, usarli

per tutti i pagamenti, come se fossero moneta corrente del paese.

Se una persona prende in prestito mille sterline da mani private, oltre a non avere sempre la possibilità di trovarle quando occorrano, paga l'interesse per quella somma, la adoperi o no: il credito bancario invece non gli costa niente salvo che nel momento in cui gli è proprio utile: e questa circostanza equivale al vantaggio di aver preso in prestito moneta a un interesse molto inferiore. I mercanti ricavano, parimenti da questa scoperta, una grande facilità di sostenere il credito reciproco, che rappresenta un'importante garanzia contro le bancherotte. Un uomo, quando il suo credito bancario è esaurito, va da uno dei suoi vicini che non si trovi nella stessa condizione, e riceve la moneta che restituisce a suo agio [9].

Dopo che quest'usanza fu praticata per alcuni anni a Edimburgo, diverse compagnie di mercanti di Glasgow la spinsero oltre. Si associarono in diverse banche, ed emisero biglietti del valore di appena dieci scellini, che usarono in tutti i pagamenti di merci, manifatture, lavoro di addetti al commercio di ogni genere, e quei biglietti, per l'affermato credito delle compagnie, passarono come moneta in tutti i pagamenti nell'intero paese. In questo modo un capitale di cinquemila sterline era in grado di compiere le stesse operazioni di sei o sette; e i mercanti furono quindi posti in condizione di commerciare in misura più grande e di richiedere meno profitti in tutti i loro affari. Ma, qualunque altro vantaggio derivi da queste trovate, bisogna pur riconoscere che oltre a dare troppo grande facilità di credito, il che è pericoloso, tolgono dalla circolazione i metalli preziosi: e non c'è prova più evidente di ciò, di un confronto tra la passata e l'attuale condizione della Scozia a questo riguardo. All'atto della riconiatura effettuata dopo l'unificazione, si trovò che in quel paese vi era circa un milione di moneta circolante: ma, nonostante il grande aumento di ricchezza, di commercio e di fabbriche di ogni genere, si giudica che,

[9] [Questo capoverso manca nelle edizioni H-N. (*N.d.C.*)]

anche senza uno straordinario sfruttamento da parte dell'Inghilterra, la moneta corrente non raggiungerebbe oggi un terzo di quella somma [10].

Ma, come i nostri progetti di carta-moneta sono quasi il solo [11] mezzo con cui si può far scendere la moneta al disotto del suo livello, così, secondo me, il solo mezzo che può farla salire al disopra di esso, è una pratica che saremmo tutti portati a bollare come distruttiva, vale a dire, la concentrazione di grandi somme in un tesoro pubblico, mettendole sotto chiave e impedendo in modo assoluto la loro circolazione. Il fluido, non comunicando con l'elemento circostante, con tale artificio può essere sollevato all'altezza che si vuole. Per provare ciò, occorre solo ritornare alla nostra prima ipotesi — di eliminare la metà o una parte qualsiasi del nostro contante — dove trovammo che la conseguenza immediata di un tale evento sarebbe l'attrazione di una somma uguale da tutti i regni vicini. Né sembra che vi sia nessun limite, posto dalla natura delle cose, a questo sistema di tesaurizzare. Una piccola città come Ginevra, continuando questa politica per secoli, potrebbe accaparrare nove decimi della ricchezza dell'Europa. In realtà sembra esservi, nella natura dell'uomo, un invincibile ostacolo a quell'immenso accumulo di ricchezze. Uno Stato debole, con un enorme tesoro, diverrebbe presto una preda per qualche vicino più povero, ma più potente. Uno Stato grande dissiperebbe la sua ricchezza nell'attuazione di pericolosi e mal combinati disegni, distruggendo così probabilmente ciò che ha tanto più valore, l'attività, la moralità e la vita di numerose persone. Il fluido, in questo caso, sollevato a un'altezza eccessiva, travolge e distrugge il recipiente che lo contiene e, mischiandosi con l'elemento circostante, discende presto al suo giusto livello.

Abbiamo così scarsa dimestichezza con questo principio che, sebbene tutti gli storici concordino riferendo uniforme-

[10] [Questo capoverso manca nelle edizioni H-N. (*N.d.C.*)]

[11] [Nelle edizioni H-N si leggeva: « i nostri bei progetti ... sono dannosi, essendo quasi l'unico ». (*N.d.C.*)]

mente un fatto tanto recente, come quello dell'immenso tesoro ammassato da Enrico VII (che essi fanno ammontare a 2.700.000[12] sterline), preferiamo respingere la loro concorde testimonianza, piuttosto che accettare un dato che si accorda così male coi nostri inveterati pregiudizi. È certo probabile che questa somma potesse rappresentare i tre quarti di tutta la moneta dell'Inghilterra. Ma dov'è la difficoltà di concepire che una tal somma abbia potuto essere accumulata in venti anni, da un monarca astuto, rapace, frugale e quasi assoluto? Né è probabile che la diminuzione della moneta circolante sia mai stata avvertita dal popolo, e gli abbia comunque arrecato pregiudizio. La discesa dei prezzi di tutti i beni l'avrebbe immediatamente compensata, avvantaggiando l'Inghilterra nel suo commercio con i regni vicini.

Non abbiamo un esempio nella piccola repubblica di Atene, che con i suoi alleati, in circa cinquant'anni, fra la guerra persiana e quella del Peloponneso, ammassò una sostanza non molto inferiore a quella di Enrico VII?[13] Giacché tutti gli storici[14] e gli oratori[15] greci affermano concordemente che gli ateniesi nella cittadella raccolsero più di 10.000 talenti più tardi dissipati, per loro rovina, in imprese avventate e temerarie. Ma, quando questa moneta fu posta in circolazione e cominciò a comunicare con il fluido circostante, quale fu la conseguenza? Rimase nello Stato? No. Perché troviamo nel memorabile *census* menzionato da Demostene[16] e da Polibio[17], che, circa cinquant'anni dopo, l'intero patrimonio della repubblica, con terre, case, merci, schiavi e moneta compresi, era inferiore a 6000 talenti.

Quale ambizioso e magnanimo popolo fu questo, per

[12] [(Ed. H-P, t) « 1.700.000 ». (*N.d.C.*)]

[13] [Nelle edizioni H-P si leggeva invece: « una sostanza superiore di quella di Enrico VII? (C'erano circa otto once di argento in una sterlina al tempo di Enrico VII.) ». (*N.d.C.*)]

[14] Tucidide, lib. II, 13 e Diodoro Siculo, lib. XII, 40.

[15] Cfr. Eschine, p. 688; e Demostene, *Epist.*

[16] Περὶ Συμμορίας, 183.

[17] Lib. II, cap. 62.

raccogliere e mantenere, nel suo tesoro, in vista di future conquiste, una somma che ogni giorno, attraverso un semplice voto, aveva facoltà di distribuire fra i cittadini e avrebbe pressoché triplicato la ricchezza di ogni individuo! Dobbiamo infatti notare che la popolazione e le ricchezze private degli ateniesi, secondo l'affermazione di scrittori antichi, all'inizio della guerra poloponnesiaca non erano maggiori che all'inizio di quella macedonica.

La moneta era in Grecia un po' più abbondante nell'età di Filippo e di Perseo, che in Inghilterra in quella di Enrico VII; pure quei due monarchi raccolsero in trent'anni [18] nel piccolo regno di Macedonia, un tesoro ancora più grande di quello del monarca inglese. Paolo Emilio portò a Roma circa 1.700.000 sterline [19]. Secondo Plinio, 2.400.000 [20]. E non era che una parte del tesoro macedone. Il resto sparì per la resistenza e la fuga di Perseo [21].

Stanyan c'informa che il cantone di Berna, con 300.000 sterline prestate a interesse, aveva un tesoro di oltre sei volte tanto. Ecco dunque una somma tesaurizzata di 1.800.000 lire sterline, che è almeno il quadruplo di quanto dovrebbe normalmente circolare in uno Stato tanto piccolo; eppure nessuno, viaggiando nel Pays de Vaud, o in qualsiasi parte di quel cantone, osserva una mancanza di moneta maggiore di quella che ci si può aspettare in un paese che abbia quella vastità, quel suolo e quella situazione. Sono rare al contrario le province interne del continente, in Francia e in Germania, dove gli abitanti siano oggi altrettanto benestanti, benché quel cantone abbia grandemente accresciuto il suo tesoro dal 1714, dal tempo cioè in cui Stanian scriveva la sua sagace descrizione della Svizzera [22].

[18] TITO LIVIO, lib. XLV, cap. 40.

[19] VELLEIO PATERCOLO, lib. I, cap. 9.

[20] Lib. XXXIII, cap. 3.

[21] TITO LIVIO, *ibid.*

[22] La povertà di cui parla Stanian è visibile solo nei cantoni più montuosi, dove non v'è merce alcuna che produca denaro. Ed anche là la gente è più povera che nella diocesi di Salisburgo da un lato o in Savoia dall'altro.

La descrizione fatta da Appiano[23] del tesoro dei Tolomei è così fantastica che non v'è chi possa credervi; tanto più che lo storico dice che gli altri successori di Alessandro erano per giunta frugali, e molti di essi possedevano tesori non molto inferiori. Infatti questo spirito parsimonioso dei prìncipi vicini deve aver necessariamente influito sulla frugalità dei monarchi egiziani, secondo la precedente teoria. L'autore parla di 740.000 talenti, cioè della somma di 191.166.666 sterline, 13 scellini e 4 pence, secondo il calcolo del dott. Arbuthnot. Eppure Appiano dice di basare la sua relazione su documenti pubblici, ed egli era proprio nativo di Alessandria.

Da questi elementi si può intendere quale giudizio ci si debba formare su quegli innumerevoli ostacoli, barriere e imposte, che tutte le nazioni d'Europa, e nessuna più dell'Inghilterra, hanno frapposto al commercio; per un esorbitante desiderio di ammassare moneta, che non accumuleranno mai al di sopra del suo livello finché circoli, o per una mal fondata apprensione di perdere la loro moneta, che non scenderà mai al di sotto di esso. Se qualcosa potesse disperdere la nostra ricchezza, sarebbero proprio tali impolitici espedienti. Ma questo generale effetto negativo ne risulta, tuttavia, sicché essi privano nazioni vicine di quella libera comunicazione e di quello scambio che l'Autore del mondo ha dato loro in sorte, dando a ognuna di esse suolo, clima e attitudini così differenti.

I nostri moderni politici praticano l'unico metodo per bandire la moneta, l'uso della carta-moneta; rifiutano il solo metodo atto ad accumularla, la tesaurizzazione; e adottano cento espedienti che non servono ad altro scopo che ad arrestare l'attività e a spogliare noi e i nostri vicini dei comuni benefici dell'arte e della natura.

Non tutte le tasse sui prodotti stranieri sono tuttavia da riguardarsi come dannose o inutili, ma solo quelle che si fondano su quella gelosia di cui si parlava. Una tassa sulle tele germaniche stimola la produzione interna, e moltiplica

[23] APPIANO, *Proem.*, 10.

quindi il nostro popolo e la nostra attività. Una tassa sull'acquavite aumenta la vendita del rum, e sostiene le nostre colonie meridionali. E, dato che è necessario che le imposte siano applicate per mantenere il governo, si può giudicare più conveniente porle sulle merci straniere, che si possono facilmente intercettare nei porti e assoggettare alle imposte. Dovremmo comunque ricordare sempre il principio del dottor Swift, che nell'aritmetica della dogana due e due non fanno quattro, ma spesso fanno soltanto uno. È difficile dubitare che, se i gravami sul vino fossero abbassati di un terzo, non renderebbero al governo molto più di oggi. Il nostro popolo potrebbe quindi cercare normalmente di bere un liquore migliore e più sano, senza che ne derivasse pregiudizio alcuno alla bilancia commerciale, di cui siamo così gelosi. La fabbricazione della birra al di fuori dell'agricoltura è irrilevante, e dà lavoro a poche mani. Il trasporto del vino e del grano non costerebbe molto meno.

Ma non ci sono frequenti esempi, direte, di Stati e di regni, che erano un tempo ricchi e floridi e sono ora poveri e indigenti? Non hanno perso la moneta di cui prima abbondavano? Rispondo che, se perdono il commercio, l'attività, la popolazione, non possono attendersi di conservare l'oro e l'argento, poiché questi metalli preziosi stanno in proporzione con quei vantaggi. Quando Lisbona e Amsterdam tolsero a Venezia e a Genova il commercio con le Indie Orientali, ebbero anch'esse i profitti e il denaro che da ciò derivavano. Quando la sede di un governo viene trasferita, quando si mantengono a distanza costosi eserciti, quando grandi capitali sono posseduti da stranieri: è naturale che da queste cause nasca una diminuzione della moneta. Ma possiamo osservare che questi sono modi violenti e forzati di portar via la moneta, e sono di solito seguiti dal trasferimento di popolazione e di attività. Ma dove questi rimangono e il prosciugamento non è continuato, la moneta trova sempre la via per ritornare, per cento canali di cui non si ha idea e non si sospetta l'esistenza. Quali immensi tesori sono stati consumati da tante nazioni nelle Fiandre, dal tempo della rivoluzione, nel corso di tre lunghe guerre!

Forse più della metà della moneta che si trova attualmente in Europa. Ma che cosa è avvenuto di essa? È forse nel cerchio ristretto delle province austriache? No di certo: gran parte di essa è tornata ai paesi da cui veniva, e ha seguito quell'arte e quell'industriosità con cui è stata dapprima acquisita.

Per più di un millennio la moneta dell'Europa è affluita a Roma, per una libera e chiara corrente; ma ne è stata vuotata da molti canali segreti e oscuri: e la mancanza di attività produttiva e di commercio fa oggi dei domini papali il territorio più povero di tutta l'Italia [24].

In breve, un governo ha grande motivo di attendere con cura al suo popolo e alla sua produzione. La sua moneta può garantire con sicurezza lo svolgimento dei piani degli uomini, senza timore né gelosia. O, se presti comunque attenzione a quest'ultimo fattore, dovrebbe farlo soltanto nella misura in cui incide sul primo.

[24] [Questo capoverso manca nelle edizioni H-I. (*N.d.C.*)]

SAGGIO SESTO

SULLA RIVALITÀ NEL COMMERCIO [1]

Dopo aver cercato di eliminare una specie infondata di rivalità, che è tanto diffusa tra le nazioni commerciali, può essere opportuno menzionarne un'altra, che sembra ugualmente priva di fondamento. Niente è più comune, fra gli Stati che hanno fatto qualche progresso nel commercio, del considerare con occhio sospettoso i progressi dei loro vicini, poiché in tutti gli Stati commerciali essi vedono dei rivali, e ritengono che per nessun paese sia possibile fiorire se non a spese degli altri. In opposizione a questa angusta e maligna opinione, oserò affermare che l'incremento della ricchezza e del commercio in qualunque nazione, anziché danneggiare, di solito promuove la ricchezza e il commercio di tutti i suoi vicini, e che è difficile che uno Stato possa andare molto lontano nel commercio e nell'industria, ove gli Stati circostanti siano sepolti nell'ignoranza, nell'inerzia e nella barbarie.

È evidente che l'attività economica di un popolo non può essere danneggiata dalla più grande prosperità dei vicini; e poiché questa parte del commercio è indubbiamente la più importante in ogni grande regno, è fin qui esclusa ogni nostra ragione di gelosia. Ma vado più in là, e osservo che, dove la comunicazione tra le nazioni è mantenuta aperta, è impossibile che l'attività interna di ciascuna non sia incre-

[1] [Questo saggio apparve per la prima volta nell'edizione M. (*N.d.C.*)]

mentata dai progressi delle altre. Confrontate la situazione attuale della Gran Bretagna, con quella di due secoli fa. Tutte le arti, sia nell'agricoltura che nelle manifatture, erano allora estremamente rozze e imperfette. Ogni progresso che abbiamo fatto da allora, è derivato dall'imitazione degli stranieri, e dovremmo dunque considerarci fortunati che essi abbiano progredito per primi nelle arti e nell'ingegnosità. Ma questo rapporto è ancora in vigore, con molto grande vantaggio: nonostante il progredito stato delle nostre manifatture, noi adottiamo quotidianamente, in ogni arte, le invenzioni e i miglioramenti dei nostri vicini. Dapprima è il prodotto che viene importato dall'estero, con nostro grande scontento in quanto si crede che ci privi della nostra moneta: successivamente è l'arte stessa che viene gradualmente importata, con nostro evidente vantaggio: pure continuiamo a lagnarci che i nostri vicini possiedano ogni arte, ogni industria e inventiva, dimenticando che, se essi non ci avessero in precedenza istruito, oggi saremmo stati dei barbari; e che, se ancora non continuassero a farlo, le arti cadrebbero in uno stato di decadenza, perdendo quella emulazione e quel rinnovamento che tanto contribuiscono al loro progresso.

Lo sviluppo dell'attività interna crea la base del commercio con l'estero. Dove si producono e si perfezionano un gran numero di beni per il mercato interno, si troverà sempre qualcosa da esportare con vantaggio. Ma, se i nostri vicini non hanno nessuna tecnica né esperienza alcuna, non possono acquistare da noi, perché non sono in grado di darci niente in cambio. Per questo riguardo, gli Stati sono nella stessa condizione degli individui. Un singolo individuo è difficile che sia attivo, laddove tutti i suoi concittadini sono oziosi. La ricchezza dei vari membri di una comunità contribuisce ad accrescere la mia ricchezza, qualunque sia la professione che pratico. Essi consumano il prodotto della mia attività e mi forniscono in cambio il prodotto della loro.

Non v'è nessuna ragione che uno Stato nutra apprensioni che i suoi vicini progrediscano al punto tale, in ogni arte e manifattura, da non avere da essi nessuna richiesta.

La natura, dando attitudini, clima e suolo diversi alle varie nazioni, ha garantito il loro mutuo scambio e commercio, affinché esse tutte rimangano industriose e civili. Anzi, quanto più le arti progrediscono in uno Stato, tanto maggiori saranno le domande dei suoi industriosi vicini. La popolazione, divenuta benestante e capace, desidera avere ogni prodotto al massimo grado di perfezione e, avendo larghezza di merci da fornire in cambio, importa grandemente da ogni paese straniero. L'attività delle nazioni da cui essa importa, riceve incoraggiamento: ma anche la sua viene incrementata, dalla vendita dei beni che quelle forniscono in cambio.

Ma che avviene quando una nazione ha una produzione fondamentale come quella dei manufatti di lana in Inghilterra? L'interferenza dei nostri vicini in quella manifattura non deve costituire per noi una perdita? Rispondo che quando un prodotto è definito l'articolo principale del commercio di un regno, si suppone che questo regno abbia dei particolari, naturali vantaggi nel produrlo; e se, nonostante questi vantaggi, esso perde tale produzione, dovrebbe darne la colpa alla sua inerzia o al cattivo governo, non all'attività dei suoi vicini. Si dovrebbe inoltre considerare che, per l'aumento di attività fra le nazioni vicine, anche il consumo di ogni specie di prodotti viene aumentato; e benché la produzione straniera interferisca con la nostra sul mercato, la domanda dei nostri prodotti può tuttavia continuare e anche aumentare. E se diminuisse, le conseguenze dovrebbero considerarsi fatali? Se lo spirito d'iniziativa viene mantenuto, può passare facilmente da un settore all'altro; e i fabbricanti di lana, per esempio, occuparsi di lini, di seta, di ferro o di altri prodotti, di cui risulti esservi domanda. Non dobbiamo preoccuparci che i fini della produzione vengano tutti meno, o che i nostri fabbricanti, finché si mantengano allo stesso livello di quelli degli Stati vicini, rischino di non avere lavoro. L'emulazione tra nazioni rivali serve piuttosto a mantenere viva la produzione in ognuna di esse: e ogni popolo è più felice se possiede una varietà di manifatture, anziché accontentarsi di una sola grande che faccia

lavorare tutti. La sua situazione è meno precaria; e risentirà meno di quelle rivoluzioni e di quelle incertezze a cui ciascun settore del commercio è sempre indistintamente esposto.

Il solo Stato commerciale che dovrebbe temere i progressi economici dei vicini, è della natura dell'Olanda, che, non godendo di un vasto territorio, né possedendo numerose risorse interne, prospera solamente perché è l'intermediario, l'agente e il vettore per conto di altri. Quel popolo ha naturalmente da temere che non appena gli Stati vicini giungano a conoscere e a curare i loro interessi, prenderanno nelle proprie mani la gestione dei loro affari, e priveranno gli intermediari del profitto che ne traevano. Ma, per quanto sia naturale che questo effetto venga paventato, moltissimo tempo deve passare prima che si verifichi; e con una sapiente attività può essere evitato per molte generazioni, se non completamente eluso. Il vantaggio derivante dai cospicui capitali e dalle relazioni è così grande da non essere facilmente superato; e poiché tutti gli affari aumentano con lo sviluppo dell'attività produttiva nei paesi vicini, anche un popolo con un commercio posto su basi precarie, in un primo tempo, può cogliere un considerevole profitto dalle floride condizioni dei suoi vicini. Gli olandesi, avendo ipotecato tutte le loro entrate, non possono figurare come in passato nei negoziati politici, ma il loro commercio è certamente uguale a quello che era alla metà del secolo scorso, quando erano annoverati fra le grandi potenze d'Europa.

Se i nostri ottusi e maligni politici avessero successo, ridurremmo tutte le nazioni a noi vicine nello stesso stato di accidia e di ignoranza che prevale in Marocco e sulle coste della Barberia. Ma quale sarebbe la conseguenza? Esse non potrebbero inviarci merci, non potrebbero riceverne da noi, lo stesso commercio interno nostro languirebbe per mancanza di emulazione, di esempio e di informazioni; e noi stessi cadremmo presto nella stessa abietta condizione in cui avremmo ridotto quelle nazioni. Oserò quindi confessare che non solo come uomo, ma come suddito britannico, prego

per la prosperità del commercio della Germania, della Spagna, dell'Italia e della stessa Francia. Di questo almeno sono certo: che la Gran Bretagna e tutte quelle nazioni prospererebbero di più, se i sovrani e i governi loro assumessero gli uni verso gli altri più aperti e benevoli sentimenti.

SAGGIO SETTIMO

SULL'EQUILIBRIO DI POTENZA

Ci si domanda se l'*idea* dell'equilibrio di potenza sia dovuta interamente alla politica moderna, o se è la *frase* soltanto che è stata inventata in questi ultimi tempi. Certo è che Senofonte, nella *Ciropedia*[1], rappresenta l'alleanza delle potenze asiatiche facendola derivare dalla gelosia per la forza crescente dei medi e dei persiani; e, sebbene quell'elegante scritto sia da ritenersi completamente romanzesco, il sentimento che l'autore attribuisce ai prìncipi orientali è almeno una testimonianza della concezione prevalente nell'antichità.

In tutta la politica della Grecia è evidente l'ansietà per l'equilibrio di potenza, che anzi è espressamente sottolineata dagli storici antichi. Tucidide[2] ritiene che la lega contro Atene, che provocò la guerra del Peloponneso, fu interamente dovuta a questo principio. E dopo il declino di Atene, quando i tebani e gli spartani si contendevano la supremazia, troviamo che gli ateniesi (come molte altre repubbliche) si gettarono sempre sul piatto più leggero, cercando di mantenere l'equilibrio della bilancia. Sostennero Tebe contro Sparta, fino alla grande vittoria riportata a Leuttra da Epaminonda; dopodiché passarono dalla parte dei vinti: interessarsi alle loro contese e sostenere la parte più debole

[1] Lib. I, 5, 3.
[2] Lib. I, 23.

per generosità, essi pretendevano, ma in realtà per gelosia nei confronti dei vincitori [3].

Chiunque legga l'orazione di Demostene per i cittadini di Megalopoli, può trovare le più sottili elaborazioni di questo principio, quali mai vennero in mente a un teorico veneziano o inglese. E, al primo sorgere della potenza macedone, questo oratore scopriva immediatamente il pericolo e suonava l'allarme in tutta la Grecia, e infine riuniva quella confederazione, che sotto le bandiere di Atene combatté la grande e decisiva battaglia di Cheronea.

È vero che le guerre greche sono considerate dagli storici piuttosto come guerre di emulazione che di espansione politica; e ogni Stato sembra abbia tenuto all'onore di guidare gli altri, più che a nutrire fondate speranze di autorità e di dominio. Se consideriamo infatti il piccolo numero di abitanti di ciascuna repubblica rispetto all'insieme, la grande difficoltà che allora costituiva un assedio, e il valore e la disciplina straordinari di ogni uomo libero di quel nobile popolo, concluderemo che l'equilibrio di potenza in Grecia si garantiva sufficientemente da sé, e non richiedeva di essere salvaguardato con quella circospezione che può essere necessaria in altri tempi. Ma si attribuisca il mutamento di posizioni di tutte le repubbliche greche a *gelosa emulazione* o a *cauta politica*: gli effetti furono eguali, e ogni potenza egemonica era sicura di trovarsi contro una confederazione, spesso composta dai suoi ex amici e alleati.

Fu lo stesso principio, lo si chiami invidia o prudenza, che determinò l'ostracismo di Atene e il petalismo di Siracusa — per cui ogni cittadino, la fama o il potere del quale sopraffaceva gli altri, veniva espulso — fu lo stesso principio, ripeto, che si manifestò nella politica estera, suscitando nemici allo Stato egemone, per quanto moderato fosse nell'esercizio della sua autorità.

Il monarca persiano era in realtà, nella sua forza, un piccolo principe, in confronto con le repubbliche greche, e gli convenne perciò, più per sicurezza che per emulazione,

[3] SENOFONTE, *Hist. Graec.*, lib. VI e VII.

in ogni contrasto. Questo fu il consiglio che dette Alcibiade a Tissaferne[4], prolungando di circa un secolo la durata dell'impero persiano; ma fu sufficiente il trascurarlo una sola volta, dopo la prima apparizione dell'ambizioso genio di Filippo, perché, finalmente, quell'enorme e fragile costruzione crollasse con una rapidità di cui si hanno pochi esempi nella storia dell'umanità.

I successori di Alessandro si mostrarono assai gelosi dell'equilibrio di potenza; una gelosia fondata su una vera politica e sulla prudenza, e che mantenne intatta per molte generazioni la ripartizione avvenuta dopo la morte di quel famoso conquistatore. La fortuna e l'ambizione di Antigono[5] fece risorgere per loro la minaccia di una monarchia universale, ma li salvò l'alleanza e la vittoria di Ipso. E nei tempi successivi troviamo che i prìncipi orientali, considerando i greci e i macedoni la sola vera forza militare con cui avessero relazione, tenevano d'occhio attentamente quella parte del mondo. I Tolomei, in particolare, sostennero prima Arato e gli achei, e poi Cleomene re di Sparta, al solo fine di controbilanciare i monarchi macedoni. Tale è infatti il quadro che Polibio ci dà della politica egiziana[6].

La ragione per cui si è supposto che gli antichi ignorassero completamente il concetto di *equilibrio di potenza,* sembra provenga dalla storia romana più che dalla greca; e, poiché i risultati della prima generalmente ci sono più familiari, ne abbiamo tratto tutte le nostre conclusioni. Si deve riconoscere che i romani non si sono mai trovati contro un'alleanza generale o una confederazione di Stati, come ci si poteva naturalmente attendere dalle rapide conquiste e dalle dichiarate ambizioni, ma fu loro permesso di sottomettere tranquillamente uno dopo l'altro i loro vicini, fino a che estesero il proprio dominio sull'intero mondo conosciuto. Senza parlare della storia leggendaria delle guerre

[4] TUCIDIDE, lib. VIII, 46.
[5] DIODORO SICULO, lib. XX, 106.
[6] Lib. II, cap. 51.

italiche[7], ci fu, al tempo dell'invasione dello Stato romano da parte di Annibale, una crisi rilevante, che avrebbe dovuto richiamare l'attenzione di tutte le nazioni civili. Apparve chiaro più tardi (né fu difficile allora osservarlo)[8] che si trattava di un contrasto per il predominio mondiale, pure sembra non vi sia stato principe o paese che fosse posto minimamente in allarme dallo scoppio e dall'esito del conflitto. Filippo di Macedonia rimase neutrale finché non vide le vittorie di Annibale; quindi con la più grande impru-

[7] [(Ed. H-L, n) « Recentemente son sorti forti sospetti fra i critici, e a mio parere non senza ragione, sui primi secoli della storia romana, giudicati come quasi del tutto leggendari fino al saccheggio di Roma da parte dei galli; dei dubbi son sorti anche sul periodo successivo, fino cioè al momento in cui i greci cominciarono a occuparsi degli affari di Roma e a scriverne la storia. Tuttavia mi sembra difficile poter giustificare integralmente questo scetticismo per quanto riguarda le vicende della politica interna di Roma, che pur hanno un'aria di verità e di probabilità e che difficilmente potrebbero essere il frutto dell'invenzione di uno storico di così scarsa moralità e di così poco senno da abbandonarsi a fantasie e leggende. Le rivoluzioni sembrano così ben proporzionate alle loro cause, lo sviluppo dei partiti così adeguato all'esperienza politica, i costumi e i princìpi dell'epoca tanto uniformi e naturali, che difficilmente delle vicende storiche reali potrebbero offrire occasione di riflessioni più corrette e di una più utile lezione. Il commento di Machiavelli a Livio (opera certamente di grande saggezza e di grande ingegno) non si basa forse completamente su questo periodo giudicato leggendario? Sarei quindi anche pronto a condividere, in fondo, l'opinione di questi critici, e ad ammettere con Cicerone che le battaglie, le vittorie e i trionfi di quell'età sono stati enormemente alterati nelle memorie delle grandi famiglie; ma poiché ai posteri sono state trasmesse due opposte versioni delle vicende politiche interne di Roma, questo da una parte è servito a individuare le componenti leggendarie e dall'altra ha permesso agli storici successivi di raggiungere un nocciolo di verità attraverso il confronto e il ragionamento. Se la strage degli equi e dei volsci di cui Livio ci parla fosse stata vera anche soltanto a metà, la Francia e la Germania sarebbero rimaste del tutto spopolate; e Livio stesso, anche se lo si può giustamente accusare di superficialità, restò alla fine colpito dalla scarsa plausibilità del suo racconto. Un identico amore dell'esagerazione sembra aver ingigantito l'entità degli esercenti di Roma e le sue ricchezze ». (*N.d.C.*)]

[8] Ci fu chi se ne accorse, come risulta dal discorso di Agelao di Naupacto ai greci riuniti a congresso. Cfr. POLIBIO, lib. V, cap. 104.

denza strinse un'alleanza con il vincitore, stipulata in termini ancora più imprudenti. Pattuì di aiutare lo Stato cartaginese nella sua conquista dell'Italia, dopo di che i cartaginesi s'impegnarono a inviare forze in Grecia, per aiutarlo a sottomettere le leghe elleniche[9].

La repubblica di Rodi e quella achea sono molto celebrate dagli storici antichi per la loro saggezza e la sana politica che svolsero; pure entrambe aiutarono i romani nelle loro guerre contro Filippo e Antioco. E un'ulteriore e più valida prova che quel principio non era allora generalmente conosciuto, può essere individuata nel fatto che nessun autore antico ha rilevato l'imprudenza di tali decisioni, senza neanche biasimare quell'assurdo trattato, fatto da Filippo con i cartaginesi, che si menzionava sopra. Prìncipi e uomini di Stato, in tutti i tempi, prima degli avvenimenti, possono essere accecati nel valutarli; ma è alquanto strano che gli storici, successivamente, non ne diano un giudizio più lucido.

Massinissa, Attalo, Prusia, indulgendo alle loro passioni private, erano tutti strumenti della grandezza romana, e non sembra che abbiano mai sospettato di forgiare le proprie catene, mentre favorivano le conquiste del loro alleato. Un semplice trattato che segnasse l'accordo tra Massinissa e i cartaginesi, tanto richiesto dal mutuo interesse, avrebbe sbarrato ai romani l'ingresso in Africa e preservato la libertà del mondo.

Nella storia romana, incontriamo un solo principe, che sembra aver compreso il principio dell'equilibrio di potenza: Gerone, re di Siracusa. Sebbene alleato di Roma, egli inviò aiuti ai cartaginesi, durante la guerra dei Mamertini: « Giudicando necessario — dice Polibio[10] — sia per mantenere i suoi domini in Sicilia, sia per conservare l'amicizia romana, che Cartagine si salvasse; temendo che con la sua caduta, la potenza vincitrice sarebbe stata in grado, senza contrasto né opposizione, di realizzare ogni scopo e ogni impresa. E qui egli agì con grande saggezza e prudenza. Poiché ciò,

[9] Tito Livio, lib. XXIII, cap. 33.
[10] Lib. I, cap. 83.

in tutti i casi, non si deve mai trascurare; né dovrebbe mai essere posta in una sola mano una forza tale da rendere impossibile agli Stati vicini di difendere i loro diritti contro di essa ». Ecco il fine della politica moderna espresso in termini chiari.

In sostanza, il principio di mantenere l'equilibrio di potenza è talmente fondato sul senso comune e sull'evidenza del ragionamento, che è impossibile possa essere del tutto sfuggito agli antichi, presso i quali troviamo, sotto altri aspetti, tanti segni di penetrazione e discernimento profondi. Se non era così generalmente conosciuto e rispettato come al giorno d'oggi, aveva, se non altro, influenza sui sovrani e i politici più saggi ed esperti. E in realtà, anche attualmente, quantunque sia in generale conosciuto e rispettato da chi ragiona e specula, non ha, in pratica, un'autorità più vasta tra coloro che governano il mondo.

Dopo la caduta dell'impero romano, la forma di governo, stabilita dai conquistatori del nord, li rese per lo più incapaci di ulteriori conquiste, e mantenne a lungo ciascun Stato nei suoi regolari confini. Ma quando il vassallaggio e la milizia feudale furono aboliti, l'umanità fu di nuovo allarmata dal pericolo di una monarchia universale, per l'unione di tanti regni e principati nella persona dell'imperatore Carlo. Quanto alla potenza della casa d'Austria — fondata su vasti ma divisi domini, e sulla ricchezza, derivata principalmente dalle miniere d'oro e d'argento — era più probabile che decadesse spontaneamente, per interni difetti, che rovesciasse tutti i baluardi eretti contro di essa. In meno di un secolo, la forza di quella violenta e superba stirpe venne frantumata, la sua opulenza distrutta, il suo splendore eclissato. Le succedette una nuova potenza, più pericolosa per le libertà dell'Europa, giacché possedeva tutti i vantaggi della prima, senza averne i difetti, salvo una parte di quello spirito fanatico e persecutorio, di cui la casa d'Austria fu tanto a lungo ed è tuttora permeata in così grande misura.

Nelle guerre generali sostenute contro questa ambiziosa potenza, la Gran Bretagna è stata in prima linea, e continua a mantenere il suo posto. Accanto ai vantaggi della ricchezza

e della posizione, essa ha un popolo animato da un tale spirito nazionale e così pienamente cosciente dei pregi della sua forma di governo, che si può sperare che la sua determinazione non venga mai meno in una causa tanto giusta e necessaria. A giudicare dal passato, sembra invece che sia il suo ardore appassionato a richiedere una qualche moderazione; ha infatti più spesso errato per lodevole eccesso che per biasimevole difetto [11].

In *primo* luogo sembra che noi, più che esser mossi dalle prudenti considerazioni della politica moderna, siamo posseduti dall'antico spirito greco dell'emulazione gelosa. È giusto e forse anche necessario che le nostre guerre con la Francia abbiano avuto inizio, ma l'ostinatezza e la passione le hanno sempre spinte troppo lontano. La stessa pace, conclusa poi a Ryswick nel 1697, fu offerta non più tardi del novantadue; quella fatta a Utrecht nel 1712 poteva essere definita a condizioni altrettanto buone a Gertruytenberg nell'otto; e a Francoforte, nel 1743, avremmo potuto concedere gli stessi termini che fummo lieti di accettare nel quarantotto ad Aquisgrana. Vediamo quindi come più della metà delle nostre guerre con la Francia, e tutti i nostri debiti pubblici,

[11] [Nelle edizioni H-P si leggeva invece: « È ormai più di un secolo che l'Europa è rimasta sulla difensiva contro quella che, forse, è la più grande forza che gli uomini abbiano mai costituito grazie a un patto civile o politico. E tale è l'influenza del principio di cui trattiamo, che sebbene questo popolo ambizioso abbia vinto quattro volte[1] e perso una sola volta[2] nelle ultime cinque guerre generali, esso non ha esteso di molto i propri domini né ha acquisito una totale supremazia sull'Europa. È possibile quindi sperare che, continuando a resistere ancora, i naturali rivolgimenti delle cose umane e il verificarsi di eventi imprevisti e fortuiti, potranno difenderci da una monarchia universale ed evitare al mondo un così enorme male.

Nelle tre ultime guerre generali la Gran Bretagna è stata in prima linea nella gloriosa lotta, e continua a mantenere il suo posto a guardia delle libertà generali dell'Europa, e a protezione dell'umanità ». (*N.d.C.*)]

---

[1] Nelle guerre conclusesi con le paci dei Pirenei, di Nimega, di Ryswick, e di Aix-La-Chapelle.

[2] Nella guerra conclusasi con la pace di Utrecht.

sono dovuti alla nostra imprudente veemenza più che all'ambizione dei nostri vicini.

In *secondo* luogo, siamo così espliciti nella nostra opposizione alla potenza francese, e così vigili nella difesa dei nostri alleati, che essi contano sempre sulla nostra forza quanto sulla loro e, aspettandosi di proseguire la guerra a nostre spese, rifiutano tutti i ragionevoli termini di accomodamento. *Habent subjectos, tanquam suos: viles, ut alienos.* Tutto il mondo sa che il voto fazioso della Camera dei Comuni al principio dell'ultimo Parlamento, quando lo stato d'animo della nazione era esplicito, rese inflessibile nelle sue condizioni la regina d'Ungheria, e impedì quell'accordo con la Prussia che avrebbe immediatamente restaurato in Europa la tranquillità generale.

In *terzo* luogo, siamo combattenti talmente autentici, che una volta impegnati non ci preoccupiamo più in nessun modo per noi stessi e i nostri posteri, e pensiamo soltanto al modo migliore di contrastare il nemico. Ipotecare in così forte misura le nostre entrate in guerre in cui avevamo solo un ruolo secondario ha rappresentato sicuramente la più fatale illusione di cui potesse rendersi colpevole una nazione che aveva una qualche pretesa di senso politico e di prudenza. Il rimedio cui si ricorse, della conversione del debito pubblico, ammesso che si trattasse di un rimedio e non piuttosto di un veleno, dovrebbe logicamente essere adottato come soluzione estrema; e solo il più grave ed urgente dei mali dovrebbe indurci a ricorrere a un espediente così pericoloso.

Questi eccessi, ai quali siamo stati condotti, sono pregiudizievoli, e possono forse, col tempo, divenirlo ancor più in altro modo promuovendo, come di solito avviene, l'estremo opposto, e rendendoci del tutto insensibili e passivi riguardo al destino dell'Europa. Gli ateniesi, per il fatto di essere il popolo più attivo, intrigante e bellicoso della Grecia, trovando che era sbagliato intervenire in ogni contesa, si disinteressarono completamente della politica estera, e non ci fu contrasto in cui si schierassero da una parte o dall'altra, limitandosi all'adulazione e alla compiacenza verso il vincitore.

Le monarchie enormi [12], sono probabilmente distruttive per la natura umana [13]; nello sviluppo e nella durata che hanno, ed anche nella loro caduta, che non può mai essere molto lontana dalla loro fondazione. Lo spirito militare che ingrandisce la monarchia abbandona presto la corte, la capitale e il centro di un governo siffatto, mentre le guerre sono combattute a grande distanza e interessano una minima parte dello Stato. L'antica nobiltà, con i vincoli affettivi che la legano al suo sovrano, vive tutta a corte, e non accetterà mai cariche militari che la condurrebbero in contrade remote e selvagge dove sarebbe lontana sia dai suoi piaceri che dai suoi interessi. Le forze armate dello Stato debbono perciò essere affidate a stranieri mercenari, privi di zelo, senza legami né onore, pronti in ogni occasione a schierarsi contro il sovrano e a unirsi al primo disperato ribelle che offra soldo e bottino. Questo è l'andamento inevitabile delle cose umane: così la natura umana arresta il suo vano impennarsi: così l'ambizione opera ciecamente per la distruzione del vincitore, della sua famiglia, e di ogni cosa a lui prossima e cara. I Borboni, fidando sull'appoggio della loro valorosa, fedele e affezionata nobiltà, si preoccupano esclusivamente del proprio interesse. I nobili, accesi dal senso della gloria e dell'emulazione, possono sopportare le fatiche e i pericoli della guerra, ma non si adatterebbero mai a languire nelle grandi guarnigioni di Ungheria o di Lituania, dimenticati a corte, e sacrificati agli intrighi di tutti i favoriti e le favorite che avvicinano il sovrano. Le truppe pullulano di croati e di tartari, di ussari e di cosacchi, frammisti, forse, con pochi soldati di ventura delle province più progredite: e il malinconico destino degli imperatori romani, per la stessa causa, sempre si rinnova, sino alla finale disgregazione della monarchia.

[12] [(Ed. H-O, t) « come quelle che minacciano attualmente l'Europa ». (*N.d.C.*)]

[13] Se l'impero romano ebbe un effetto positivo, esso poté derivare soltanto dal fatto che l'umanità, prima della sua fondazione, era in uno stato di grande disordine e di inciviltà.

SAGGIO OTTAVO

SULLE TASSE

Un principio prediletto di alcuni pensatori[1] afferma *che ogni nuova tassa crea nel suddito una nuova capacità di sopportarla, e che ogni aumento dei pubblici gravami accresce proporzionalmente l'attività del popolo.* Questo principio è di natura tale da prestarsi facilmente all'abuso, ed è tanto più pericoloso, in quanto la sua validità non può essere completamente negata, ma si deve riconoscere che, entro certi limiti, ha un fondamento di ragione e di esperienza.

Quando una tassa è imposta su beni di consumo popolari, conseguenza necessaria sembra esserne o un certo abbassamento nel tenore di vita del povero, o un aumento del suo salario, in modo da far ricadere il peso della tassa interamente sul ricco. Ma c'è una terza conseguenza che spesso deriva dalle tasse, cioè che il povero intensifica la sua attività, compie più lavoro, e vive bene come prima senza chiedere di più per le sue prestazioni. Quando le tasse sono moderate, vengono applicate gradualmente e non incidono sui beni di prima necessità, naturalmente si verifica quest'ultima conseguenza; ed è certo che difficoltà del genere spesso servono a stimolare l'attività di un popolo, rendendolo più ricco e laborioso di altri che godono dei più grandi privilegi. Poiché possiamo osservare, con un esempio parallelo, che

[1] [Nelle edizioni H-P si leggeva invece: « da coloro che noi chiamiamo *uomini di grandi possibilità e mezzi*, e che in Francia si chiamano *financiers* e *maltotiers* ». (*N.d.C.*)]

le nazioni più attive nel commercio non sempre hanno posseduto le maggiori estensioni di terra fertile, ma al contrario hanno sofferto di molti svantaggi naturali. Tiro, Atene, Cartagine, Rodi, Genova, Venezia, l'Olanda rappresentano in tal senso dei validi esempi. E in tutta la storia sono soltanto tre gli esempi che troviamo di paesi grandi e fertili che hanno avuto molto commercio: i Paesi Bassi, l'Inghilterra e la Francia. Le prime due sembra siano state sedotte dai vantaggi della loro posizione marittima, e dalla necessità alla quale soggiacciono di frequentare porti stranieri, al fine di procurarsi ciò che il clima ha loro negato. Quanto alla Francia, è un regno in cui il commercio è penetrato tardi, e sembra che ciò sia stato effetto dello spirito di riflessione e di osservazione di un popolo ingegnoso e intraprendente, che notò la ricchezza acquisita da quelle nazioni vicine che coltivavano la navigazione e il commercio.

I luoghi menzionati da Cicerone [2] come i maggiori centri commerciali dell'epoca sono Alessandria, la Colchide, Tiro, Sidone, Andro, Cipro, la Panfilia, la Licia, Rodi, Chio, Bisanzio, Lesbo, Smirne, Mileto, Coo. Tutti questi, salvo Alessandria, o erano piccole isole o territori ristretti. E quella città doveva il suo commercio interamente alla sua posizione favorevole.

Poiché dunque si può pensare che certe necessità o svantaggi naturali favoriscano l'attività, perché difficoltà artificiali non dovrebbero avere il medesimo effetto? Sir William Temple [3], possiamo notare, attribuisce l'attività degli olandesi esclusivamente alle necessità derivanti dai loro svantaggi naturali; e illustra la sua tesi con un interessante paragone con l'Irlanda. « Qui — egli dice — per la vastità e l'abbondanza del suolo rispetto alla scarsa popolazione, tutte le cose necessarie alla vita sono così a buon mercato, che un uomo industrioso, con il lavoro di due giorni, può guadagnare abbastanza da mantenersi per il resto della settimana. Il che va inteso come una conferma molto evidente

[2] *Epist. ad Att.*, lib. IX, ep. 11.
[3] *Descrizione dei Paesi Bassi*, cap. 6.

della pigrizia attribuita a quel popolo. Perché gli uomini naturalmente preferiscono il riposo al lavoro, e non stanno a preoccuparsi se possono vivere oziosi; sebbene quando, per necessità, al lavoro abbiano fatto l'abitudine, non possano abbandonarlo, essendo esso divenuto costume necessario alla salute e perfino al loro divertimento. Né forse è più arduo passare dall'ozio costante al lavoro, che dal lavoro costante all'ozio ». Dopo di che l'autore procede a suffragare la sua tesi, specificando, come sopra, i luoghi in cui il commercio ha fiorito di più, nei tempi antichi e nei moderni, e dei quali comunemente si rileva l'estrema ristrettezza del territorio che rende necessaria l'attività commerciale [4].

Le tasse applicate ai consumi, specie a quelli di lusso, sono le migliori, perché di esse il popolo risente meno. Queste tasse danno in qualche misura l'impressione di essere volontarie, poiché ciascun individuo può determinare la quantità di beni tassati che userà. Esse vengono applicate

[4] [(Ed. H-P, t) « Si è sempre osservato negli anni di scarsezza di beni, purché non estrema, che i poveri lavorano di più e di fatto vivono meglio che negli anni di grande abbondanza, quando cedono alla pigrizia e alla sregolatezza. Il proprietario di una grossa fabbrica mi ha detto che nel 1740, quando il prezzo del pane e di tutti gli altri beni era altissimo, i suoi operai non solo se la cavavano, ma riuscivano a pagare i debiti contratti negli anni precedenti, anni che erano stati di maggiore prosperità e abbondanza [1].

Possiamo quindi accettare in parte questa teoria sulle tasse: ma dobbiamo guardarci dagli abusi. Delle tasse troppo alte, come l'estrema indigenza, portando gli uomini alla disperazione, ne distruggono qualsiasi iniziativa e attività. E anche prima di arrivare a questo estremo, esse provocano un aumento delle retribuzioni dei lavoratori e dei fabbricanti, nonché dei prezzi di tutti i beni. Il legislatore accorto e disinteressato fisserà la sua attenzione al punto in cui si annulla il guadagno e comincia il danno: ma dal momento che è molto più diffuso l'atteggiamento opposto, c'è da temere che in tutta Europa le tasse aumenteranno fino al punto da annientare completamente qualsiasi attività e iniziativa; e questo pur se il loro aumento iniziale, insieme ad altre circostanze, può anche aver contribuito dapprima a svilupparle ». (*N.d.C.*)]

[1] A questo proposito vedi anche il saggio primo, verso la fine.

in modo graduale e inavvertito [5] e, quando siano imposte saviamente, producono naturalmente sobrietà e frugalità: e, venendo comprese nel prezzo normale del prodotto, sono scarsamente notate dai consumatori. L'unico inconveniente è dato dal fatto che la loro riscossione è costosa.

Le tasse sulla proprietà vengono riscosse senza spesa, ma hanno tutti gli altri svantaggi. Molti Stati, comunque, sono costretti a ricorrervi al fine di compensare le deficienze delle altre.

Ma le più perniciose di tutte le tasse sono quelle arbitrarie. Esse si risolvono comunemente, con lo sfruttamento che se ne fa, in un danno per l'attività economica, e sono inoltre gravose più per la loro inevitabile sperequazione che per il peso effettivo che impongono. È quindi sorprendente vederle in vigore presso tutti i popoli civilizzati.

In genere tutte le tasse personali, anche quando non sono arbitrarie, come solitamente avviene, sono da considerarsi pericolose; perché è così facile per il sovrano aumentare poco per volta la somma richiesta, che queste tasse si prestano a divenire del tutto oppressive e intollerabili. D'altra parte un'imposta sui beni si limita da sé, e un sovrano troverà ben presto che un aumento dell'imposta non significa un accrescimento delle sue entrate. Perciò non è facile che un popolo sia rovinato completamente da quelle tasse.

Gli storici ci informano che una delle cause principali della distruzione dello Stato romano fu la modificazione apportata da Costantino al sistema tributario, per cui le decime, le dogane e i dazi, che prima costituivano le entrate dell'impero, furono quasi completamente sostituite da una tassa generale personale. Il popolo, in tutte le province, era talmente sfruttato e oppresso dai pubblicani, che fu contento di rifugiarsi sotto le armi vittoriose dei barbari, la cui dominazione, avendo essi esigenze più modeste e meno espe-

[5] [Questa frase fu aggiunta per la prima volta nell'edizione Q. (*N.d.C.*)]

rienza, fu trovata preferibile alla raffinata tirannia dei romani.

C'è un'opinione, sostenuta con zelo da alcuni scrittori politici, per cui, dato che tutte le tasse, com'essi pretendono, in fondo vanno a ricadere sulla terra, sarebbe meglio se originariamente ci si limitasse ad applicarle ad essa, abolendo ogni imposta sui consumi. Ma che tutte le tasse vadano a ricadere sulla terra è un fatto smentito. Se un'imposta viene applicata ad un bene consumato da un artigiano, egli ovviamente ha due mezzi per pagarla; ridurre in qualche misura le sue spese, o aumentare il suo lavoro. Entrambi i mezzi sono più facili e naturali di quello di rialzare le sue retribuzioni. Noi vediamo come, in anni di carestia, il tessitore o consuma meno o lavora di più, o adotta ambedue i mezzi, della frugalità e dell'attività, con cui riesce a raggiungere la fine dell'anno. È soltanto giusto che egli sia soggetto alle stesse avversità, se meritano questo nome, per il bene della società, che gli accorda la sua protezione. Con quale espediente può aumentare il prezzo del suo lavoro? Il fabbricante che lo fa lavorare non gli darà di più; né lo può fare perché il mercante, che esporta la stoffa, non può alzare il suo prezzo per i limiti che gli impone il prezzo che trova sul mercato straniero [6]. Ogni uomo, è certo, desidera togliersi di dosso il peso di ogni tassa che gli venga imposta e di farlo ricadere su altri: ma poiché ogni uomo ha la stessa tendenza e sta sulla difensiva, non è da credere che una categoria di persone possa completamente prevalere in questa contesa. E perché il signore di campagna debba

[6] [Nelle edizioni H-P in luogo di questa prima parte del capoverso si leggeva: « Un'opinione che va per la maggiore è che tutte le tasse, di qualsiasi genere, in fondo vanno a ricadere sulla terra. Questa opinione può essere utile in Gran Bretagna, frenando i proprietari terrieri nelle cui mani è quasi tutto il potere legislativo, e spingendoli al massimo rispetto del commercio e dell'industria. Ma debbo dire che questo principio, sebbene sia stato avanzato da un famoso scrittore, ha un aspetto tanto poco ragionevole che, se non fosse per l'autorità del suo sostenitore, non sarebbe mai stato accettato da nessuno ». (*N.d.C.*)]

finire vittima di tutto ciò e non sia capace di difendersi altrettanto bene degli altri, non riesco ad immaginare. In realtà tutti i commercianti lo prenderebbero dividendosene le spoglie, se potessero; ma questa inclinazione l'hanno comunque, indipendentemente dall'imposizione di tasse, e gli stessi metodi, con cui, prima delle tasse, si difende dalle soperchierie degli uomini d'affari, gli serviranno anche in seguito per far sì che quelli dividano il peso con lui. Devono essere tasse realmente molto pesanti e applicate molto sconsideratamente, quelle che l'artigiano non sarà in grado di pagare da sé, mediante una maggiore attività e frugalità, senza aumentare il prezzo del suo lavoro[7].

Concluderò questo argomento osservando che nel caso delle tasse abbiamo un esempio di ciò che frequentemente accade nelle istituzioni politiche, per cui le conseguenze delle cose sono diametralmente opposte a ciò che ci aspetteremmo alla prima impressione. È considerato un principio fondamentale del governo turco che il Gran Sultano, benché padrone assoluto della vita e della fortuna di ciascun individuo, non abbia autorità di imporre una nuova tassa; e ogni principe ottomano che abbia compiuto un tentativo del genere, o è stato costretto a tornare indietro o ha visto i fatali effetti della sua ostinazione. Si potrebbe immaginare che questo pregiudizio, questa radicata opinione, fosse la più salda barriera del mondo contro l'oppressione, nondimeno è certo che il suo effetto è completamente opposto. L'imperatore, non avendo alcun mezzo regolare per accrescere le sue entrate, deve lasciare che tutti i pascià e go-

[7] [Quest'ultima frase manca nelle edizioni H-O; nell'edizione P si leggeva, invece: « Nessun tipo di lavoro che produce beni da esportare può mai salire molto di prezzo senza perdere il mercato straniero; e siccome non c'è fabbrica che non esporti una parte dei suoi prodotti, questa circostanza mantiene quasi immobile il prezzo di pressoché tutti i tipi di lavoro, dopo l'imposizione delle tasse. Posso aggiungere che questo effetto ha un carattere generale: infatti, se esistesse un tipo di lavoro pagato in maniera sproporzionata, tutti vi si precipiterebbero facendolo subito riabbassare al livello di tutti gli altri ». (*N.d.C.*)]

vernatori opprimano i sudditi e ne abusino; egli, poi, li spreme a sua volta, dopo che hanno assolto il loro incarico. Viceversa, se potesse imporre una nuova tassa, come i nostri sovrani europei, il suo interesse sarebbe talmente congiunto a quello del suo popolo, che avvertirebbe immediatamente i cattivi effetti di queste irregolari imposizioni fiscali, e troverebbe che una sterlina ottenuta mediante una tassazione generale, avrebbe effetti meno dannosi di uno scellino preso in modo così iniquo e arbitrario.

SAGGIO NONO

SUL CREDITO PUBBLICO

Sembra che sia stata usanza comune nell'antichità, fare provvista, in tempo di pace, dei beni necessari alla guerra, e di accumulare in anticipo tesori, in quanto strumenti e di conquista e di difesa, senza contare su imposizioni straordinarie di tributi, e tanto meno sui prestiti, in tempo di turbamento e di confusione. Oltre alle somme immense ricordate prima [1], che furono ammassate da Atene, dai Tolomei e da altri successori di Alessandro, apprendiamo da Platone [2], che gli stessi frugali spartani avevano raccolto un grande tesoro; e Arriano [3] e Plutarco [4] ci dànno notizia delle ricchezze di cui s'impadronì Alessandro con la conquista di Susa e di Ecbatana, le quali, in parte, erano conservate dal tempo di Ciro. Se ben ricordo, anche la Scrittura parla del tesoro di Ezechia e dei prìncipi ebrei, come la storia profana di quello di Filippo e di Perseo, re di Macedonia. Le antiche repubbliche della Gallia avevano di solito grosse somme di riserva [5]. Tutti sanno di quali tesori entrò in possesso Giulio Cesare durante le guerre civili: e

[1] Cfr. sopra, il saggio quinto.

[2] *Alcibiade*, I, 123.

[3] Lib. III, 16 e 19.

[4] PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 36, 37. Egli fece ammontare questi tesori a 80.000 talenti, cioè circa 15 milioni di sterline. QUINTO CURZIO, lib. V, cap. 2, dice che Alessandro trovò a Susa più di 50.000 talenti.

[5] STRABONE, IV, 188.

successivamente troviamo che gli imperatori più saggi, come Augusto, Tiberio, Vespasiano, Severo, e gli altri, sempre dimostrarono la prudente intenzione di conservare grandi somme per far fronte ad ogni esigenza pubblica.

Al contrario, il nostro moderno espediente, tanto largamente adottato, consiste nell'ipotecare le pubbliche entrate, confidando che i posteri assolveranno gli impegni contratti dai loro antenati: e quelli, avendo davanti agli occhi un così buon esempio dai loro saggi padri, hanno la stessa prudente fiducia nei *loro* posteri, che infine, per necessità più che per libera scelta, sono tenuti a riporre la stessa fiducia in una nuova posterità. Ma, per non perdere tempo polemizzando con una consuetudine che, al di là di ogni controversia [6], risulta rovinosa, sembra discretamente evidente che i princìpi antichi sono, a questo riguardo, più prudenti dei moderni, anche se questi si mantenessero entro limiti ragionevoli e vi facesse, in ogni caso, riscontro in tempo di pace una frugalità tale da riparare i debiti fatti con una guerra dispendiosa. Perché infatti dovrebbe esservi tanta differenza tra un problema dello Stato e uno dell'individuo, da farci stabilire per ciascuno di essi una differente regola di condotta? Se i mezzi del primo sono più grandi, le sue spese necessarie sono proporzionalmente più vaste, se le sue risorse finanziarie sono più numerose, non sono infinite, e siccome la sua struttura si dovrebbe calcolare per una durata molto più lunga del corso di una singola vita, o anche di quella di una famiglia, dovrebbe comprendere princìpi larghi, durevoli e generosi, conformemente alla supposta lunghezza della sua esistenza. L'affidarsi a occasioni e a espedienti temporanei, effettivamente, rende di solito inevitabile la necessità delle cose umane: ma chiunque si basi volontariamente su tali mezzi non deve accusare la necessità, bensì la sua follia per le avversità che potrà incontrare.

Se la troppa fiducia nei tesori è pericolosa, sia per il

[6] [Nelle edizioni H-P si leggeva invece: « al di là della testimonianza di cento dimostrazioni ». (*N.d.C.*)]

fatto di trascinare lo Stato in imprese avventate, sia perché gli fa trascurare la disciplina militare, per la presunzione delle sue ricchezze, i danni delle ipoteche sono più sicuri e inevitabili: povertà, impotenza e soggezione a potenze straniere.

Come vuole la politica moderna, la guerra comporta gli eventi più distruttivi: perdita di uomini, aumento di tasse, declino del commercio, dissipazione di denaro, devastazioni per mare e per terra. Secondo regole antiche, l'apertura del tesoro pubblico, producendo un'eccezionale affluenza di oro e di argento, serviva a dare un temporaneo incoraggiamento all'industriosità, e in qualche misura riparava le inevitabili calamità della guerra.

È molto seducente per un ministro adottare una misura del genere, poiché gli fa fare una buona figura durante la sua amministrazione, senza sovraccaricare il popolo di tasse e evitandogli le immediate proteste del pubblico. Ogni governo sarà dunque portato, quasi infallibilmente, ad abusare della consuetudine di contrarre debiti. Aprire crediti a un figlio prodigo in tutte le banche di Londra, non sarebbe più imprudente di dare ad un uomo di Stato il potere di emettere, in tal modo, cambiali a carico dei posteri [7].

E che dire del nuovo paradosso, per cui i pubblici impegni sono in sé vantaggiosi, indipendentemente dalla necessità di contrarli, ed ogni Stato, anche se non soggetto alla pressione del nemico, per promuovere il commercio e la ricchezza, non potrebbe adottare mezzo più saggio dei titoli, dei debiti e delle tasse, ricorrendovi senza limitazioni? Ragionamenti come questi potrebbero naturalmente passare per prove d'ingegno tra retori, come il panegirico della febbre e della pazzia, o quello di Busiride e Nerone, se non avessimo veduto sostenere tali assurdi princìpi da grandi ministri, e da un nostro partito al completo [8].

[7] [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione Q. (*N.d.C.*)]

[8] [(Ed. H-P, t) « E queste confuse argomentazioni (non meritano infatti di essere considerate speciose) sebbene non potessero costituire la base del comportamento di Lord Oxford, uomo di maggiore buon

Esaminiamo le conseguenze dei debiti pubblici, nella nostra amministrazione interna, per la loro influenza sul commercio e sull'industria, e nei nostri rapporti con l'estero, per l'effetto che producono sulle guerre e sui negoziati [9].

I valori garantiti dallo Stato da noi sono divenuti una sorta di moneta, e circolano facilmente al prezzo corrente come l'oro e l'argento. Dovunque si presenti un'impresa vantaggiosa per quanto dispendiosa essa sia, non mancano mai persone disposte ad affrontarla, né un commerciante che abbia capitali in valori pubblici dovrà mai temere di

senso, servirono almeno a mantener calmi i suoi sostenitori e a mettere in imbarazzo la gente ». (*N.d.C.*)]

[9] [(Ed. H-P, t) « C'è una parola che nel nostro paese è sulla bocca di tutti e che, mi risulta, è arrivata anche all'estero, usata frequentemente da scrittori stranieri [1] ad imitazione degli inglesi: è cioè la parola CIRCOLAZIONE. Questa parola serve a spiegare tutto; e sebbene, lo confesso, abbia cercato di scoprirne il significato in contesti di questo genere fin da quando andavo a scuola, non ci sono ancora riuscito. Che vantaggio potrà mai ricavare una nazione da un rapido passaggio di titoli da una mano all'altra? Forse che si può fare un confronto con la circolazione di altri beni, quali le banconote e le obbligazioni della Compagnia delle Indie? Quando il proprietario di una fabbrica vende rapidamente le sue merci al mercante, il mercante al negoziante, il negoziante ai suoi clienti, l'industria progredisce e nuovo incoraggiamento ne ricavano sia il fabbricante che tutti gli altri, spingendoli a produrre sempre meglio una maggiore quantità di beni della stessa specie. Una stagnazione, in questo caso, è dannosa in qualsiasi settore, perché spinge all'indietro e arresta o paralizza la mano operosa che produce ciò che è utile alla vita umana. Ma che produzione dobbiamo alla Borsa, o che consumo, tranne quello di caffè, carta penna e calamai: questo ancora non son riuscito a capirlo: e se anche questo posto con tutti i suoi abitanti sprofondasse nell'oceano, non ne seguirebbe nessun danno o perdita né alle merci né al commercio.

Ma sebbene questa parola non sia stata spiegata da coloro che insistono tanto sui vantaggi che derivano dalla circolazione, sembra tuttavia esserci un certo beneficio di tipo analogo dovuto agli impegni che contraiamo; esiste forse per gli uomini un male che non sia accompagnato da un qualche vantaggio? Cercheremo di spiegare questo fatto, per poter valutare il peso che dobbiamo attribuirgli ». (*N.d.C.*)]

---

[1] Melon, Dutot, Law negli opuscoli pubblicati in Francia.

avventurarsi nel più vasto commercio, poiché i titoli che possiede risponderanno alla più improvvisa delle richieste che gli possa esser fatta. Nessun commerciante ritiene necessario tenere presso di sé somme considerevoli in denaro. Titoli bancari, od obbligazioni indiane, le ultime specialmente, servono a tutti gli stessi scopi, perché egli può disporne, o darli in garanzia ad un banchiere, nel giro di un quarto d'ora; e al tempo stesso non sono improduttivi, anche quando stanno nel suo cassetto, ma gli danno una rendita costante. Insomma, i nostri debiti nazionali forniscono ai mercanti una specie di moneta, che in mano loro si moltiplica di continuo e produce un guadagno sicuro, oltre ai profitti del loro commercio. Ciò deve porli in condizione di commerciare con un profitto minore. Il piccolo profitto del mercante rende la merce più a buon mercato, causa un maggior consumo, rende il lavoro del popolo più intenso, e giova a diffondere le arti e l'attività produttiva nell'intera società.

Possiamo osservare che vi è anche, in Inghilterra e in tutti gli Stati che hanno commercio e debiti pubblici, una categoria di persone, per metà commercianti e per metà detentori di titoli, che si può ritenere siano disposti a commerciare per bassi profitti, perché il commercio non è la principale o l'unica loro risorsa e l'interesse sui titoli di Stato rappresenta per essi e per le loro famiglie un provento sicuro. Se non vi fossero titoli di Stato, i grandi mercanti, per realizzare e mettere al sicuro una parte del loro profitto, non avrebbero altro mezzo che fare acquisto di terre, e la terra presenta molti svantaggi rispetto ai titoli. Richiedendo più cura e sorveglianza, divide il tempo e l'impegno del mercante; nel caso che si abbiano in commercio offerte interessanti o eventi straordinari, non è tanto facile convertirla in moneta; e poiché attrae troppo, sia per i molti piaceri naturali che arreca, sia per l'autorità che dà, trasforma presto il cittadino in gentiluomo di campagna. Si può quindi credere che naturalmente saranno di più le persone che potranno rimanere nel commercio, dove esistono debiti pubblici; e ciò, bisogna riconoscerlo, è di vantaggio al com-

mercio stesso, diminuendone i profitti, facendo circolare il denaro e stimolando l'attività [10].

Ma contro questi due elementi favorevoli, d'importanza forse non grandissima, pesano i molti svantaggi che comportano i nostri debiti pubblici in tutta l'economia *interna* dello Stato: troverete che non c'è confronto tra il male e il bene che ne risulta.

In primo luogo, è certo che i debiti pubblici causano una potente convergenza di popolazione e di ricchezze nella capitale, per le grandi somme imposte alle province per il pagamento dell'interesse e, forse, anche per i vantaggi commerciali descritti prima, che essi danno ai mercanti della capitale più che al resto del regno.

Il problema, nel nostro caso, è di sapere se sia nell'interesse pubblico conferire tanti privilegi a Londra, che è già arrivata a una così enorme estensione, e sembra che vada ancora aumentando. Taluni si preoccupavano delle conseguenze. Per parte mia, non posso evitare di pensare che, sebbene la testa sia indubbiamente troppo grande per il corpo, quella grande città è così felicemente situata, che la sua eccessiva estensione provoca meno danno di una capitale piccola rispetto a un regno grande. C'è più differenza tra i prezzi di tutte le derrate di Parigi e della Linguadoca che tra quelli di Londra e dello Yorkshire. In [11] realtà, l'immensa estensione di Londra, con una forma di governo che non ammette poteri discrezionali, rende il popolo fazioso, indocile, sedizioso fino alla ribellione. Ma a questo danno gli stessi debiti nazionali tendono a porre rimedio. La prima notevole agitazione, o anche il pericolo immediato di pubblici

[10] [(Ed. H-O, n) « A questo proposito osserverò, senza interrompere il filo del discorso, che quanto più aumenta il debito pubblico tanto più diminuisce l'interesse, e che quanto più il governo ricorre a prestiti, tanto più essi saranno a buon mercato, contrariamente a quel che sembra a prima vista e contrariamente all'opinione comune. I profitti del commercio hanno un'influenza sull'interesse. Vedi saggio quarto ». (*N.d.C.*)]

[11] [Questa rimanente parte del capoverso fu aggiunta nell'edizione Q. (*N.d.C.*)]

disordini, deve allarmare tutti i detentori di titoli, la cui proprietà è più precaria di qualunque altra, e farà sì che essi corrano a sostenere il governo sia esso minacciato da violenza giacobita o da frenesia democratica.

In secondo luogo, i titoli pubblici, essendo una sorta di carta-moneta, presentano tutti gli svantaggi che comporta quella specie di denaro. Essi escludono l'oro e l'argento dalle manifestazioni più importanti del commercio dello Stato, fanno diventare comune la loro circolazione, e in tal modo rendono tutte le derrate e il lavoro più cari di quanto sarebbero altrimenti [12].

In terzo luogo, le tasse che vengono imposte per pagare gli interessi di questi debiti, o servono a rialzare il prezzo del lavoro [13], o opprimono la classe più povera.

In quarto luogo, poiché gli stranieri possiedono una larga parte dei nostri titoli nazionali, in certo modo rendono lo Stato loro tributario, e possono talvolta provocare il trasferimento di popolazione e di attività nostre.

In quinto luogo, poiché gran parte del capitale pubblico si trova sempre in mano a persone inattive, che vivono della loro rendita, i nostri titoli, in questo senso, incoraggiano grandemente a una vita inutile ed oziosa.

Ma, quantunque il danno che i nostri titoli pubblici provocano al commercio e all'industria risulti, tutto considerato, non lieve, è insignificante rispetto al pregiudizio che ne deriva allo Stato inteso come organismo politico, che deve tenersi al livello del consesso delle nazioni, e avere rapporti

[12] [(Ed. P, t) « Possiamo anche osservare che questo aumento dei prezzi derivanti dalla carta-moneta ha un'influenza più duratura e più pericolosa dell'aumento dovuto a una notevolmente accresciuta disponibilità di oro e di argento: quando un'accidentale sovrabbondanza di moneta fa crescere il prezzo del lavoro e dei beni, il male in breve tempo pone un rimedio a se stesso. La moneta immediatamente straripa in tutte le nazioni vicine, i prezzi subiscono una certa caduta, e l'attività può continuare come prima: una ripresa, questa, che non ci si può aspettare quando la moneta circolante consiste principalmente di carta e non ha alcun valore intrinseco ». (*N.d.C.*)]

[13] [Nelle edizioni H-N si leggeva invece: « sono un freno all'industria, alzano il prezzo del lavoro ». (*N.d.C.*)]

di diversa natura con altri Stati, in guerre e negoziati. Il danno qui è puro e integrale, senza nessuna possibilità favorevole di essere riparato; ed è anche un danno di natura gravissima e importantissima.

Veramente ci è stato detto che lo Stato non è più debole a causa dei suoi debiti, poiché essi per lo più rimangono tra noi, e danno a uno la stessa ricchezza che tolgono ad un altro. È come passare il denaro dalla mano destra alla sinistra; ciò lascia la persona né più ricca né più povera di prima. Ma ragionamenti sconnessi e speciosi paragoni del genere avverranno sempre là dove non si giudichi in base a princìpi. Domando: è possibile, rientra nella natura delle cose, sovraccaricare una nazione di tasse, quando essa stessa è la sede della sovranità? Il solo dubbio sembra stravagante, poiché in ogni comunità si richiede una certa proporzione tra la parte laboriosa di essa e quella inattiva. Ma se tutte le tasse in vigore sono ipotecarie, non dobbiamo escogitarne di nuove? E questa tendenza non sarà portata a proporzioni rovinose e distruttive?

In ogni nazione ci sono sempre metodi fiscali più idonei di altri, conformi al particolare modo di vivere del popolo, e ai prodotti che consuma. In Gran Bretagna, i dazi sul malto e la birra procurano una forte entrata, poiché i procedimenti di fabbricazione del malto e della birra sono complicati ed è impossibile tenerli nascosti e, trattandosi al tempo stesso di prodotti non assolutamente necessari alla vita, l'aumento del loro prezzo non si ripercuote in maniera troppo sensibile sulla classe povera. Quando tutte queste tasse siano state ipotecate, quale difficoltà trovano le nuove! Quale vessazione e rovina per il povero!

Le imposte sui consumi sono più uniformi e di più facile applicazione di quelle sulle proprietà. Che perdita per lo Stato quando le prime siano esaurite e si debba ricorrere al procedimento tributario più gravoso!

Se tutti i proprietari di terra fossero soltanto amministratori per conto dello Stato, non sarebbero costretti dalla necessità ad usare tutti quei mezzi di oppressione praticati

dagli amministratori, nel qual caso l'assenza o la negligenza del proprietario li preserverebbe da ogni controllo?

Non è consentito asserire che non si devono porre limiti ai debiti nazionali e che lo Stato non sarebbe più debole, con tutte le dogane e i dazi che abbiamo oggi, se si ipotecano dodici o quindici scellini per ogni sterlina della tassa sulla terra. C'è dunque qualcosa, nella fattispecie, che va oltre al mero passaggio di proprietà da una mano all'altra. In 500 anni i discendenti di quelli che ora vanno in carrozza e di coloro che stanno a cassetta, probabilmente avranno cambiato posto, senza influire sullo Stato con queste rivoluzioni.

Supponiamo che lo Stato venga un giorno felicemente condotto a quella condizione, verso cui procede con rapidità tanto sorprendente; supponiamo che la terra sia tassata in ragione di diciotto o diciannove scellini la sterlina del suo valore, perché non può sopportare di esserlo per tutti i venti; supponiamo che tutti i dazi e le dogane siano spremuti al massimo grado che la nazione possa tollerare, senza far venir meno completamente il suo commercio e la sua industria; e supponiamo che tutti quei debiti pubblici siano ipotecati in perpetuo, e l'inventiva e lo spirito dei nostri facitori di progetti non riescano a trovare alcuna nuova forma di imposizione tributaria che possa servire a stabilire un nuovo prestito, e consideriamo le necessarie conseguenze di questa situazione. Per quanto lo stato imperfetto delle nostre conoscenze politiche e la limitata capacità degli uomini rendano difficile predire gli effetti che risulteranno da ogni misura tentata, i semi della rovina qui sono sparsi con tale profusione da non sfuggire neppure all'occhio dell'osservatore più disattento.

In questa innaturale situazione della società, le sole persone che abbiano delle entrate che esulano dagli effetti immediati della loro attività, sono i possessori di titoli, che assorbono quasi tutto il gettito delle terre e delle case, oltre al ricavato di tutti i dazi e le dogane. Si tratta di persone che non hanno legami con lo Stato, che possono godere il loro reddito in qualunque parte del mondo decidano di

risiedere, che naturalmente preferiscono seppellirsi nella capitale o comunque in grandi città, e sprofondano satolli nel letargo di uno stupido lusso, privi di spirito, di ambizione e di gioia. Addio a tutti gli ideali di nobiltà, di rango sociale, di famiglia. I titoli possono esser trasferiti in un istante, e sono così fluttuanti, che è raro si trasmettano di padre in figlio per tre generazioni. E anche se rimangono tanto in una famiglia, il loro possessore non riceve ereditariamente autorità o credito alcuno; e in tal modo, le diverse categorie di uomini, che in uno Stato formano una specie di magistratura indipendente istituita dall'opera della natura, scompaiono completamente; ed ogni uomo autorevole deriva la sua influenza esclusivamente dalla delega che gliene fa il sovrano. Per impedire o reprimere rivolte, non rimane altro mezzo che le forze mercenarie: per resistere alla tirannia non rimane assolutamente nessun mezzo; le elezioni sono determinate soltanto e dall'imbroglio e dalla corruzione. E, divenuto completamente inesistente il potere intermedio tra il re e il popolo, deve ineluttabilmente prevalere un opprimente dispotismo. I proprietari terrieri, disprezzati per la loro povertà e odiati per le loro vessazioni, saranno del tutto incapaci di farvi opposizione.

Anche se il corpo legislativo decidesse di non imporre mai nessuna tassa che danneggi il commercio e scoraggi la iniziativa economica, sarebbe umanamente impossibile in questioni di tale estrema delicatezza, giudicare tanto bene da non sbagliarsi mai, e, in mezzo a problemi così urgenti, non essere mai attratti dall'idea di poterli risolvere. Le continue fluttuazioni del commercio richiedono che la natura delle tasse venga continuamente cambiata; ciò espone in ogni momento il corpo legislativo al pericolo di errori volontari e involontari. E ogni forte colpo inflitto al commercio, con tasse irragionevoli o con altri atti gratuiti, getta nella confusione l'intero sistema di governo.

Ma quale mezzo può impiegare ora lo Stato, anche supponendo che il commercio si mantenga nelle condizioni più floride, per sostenere le guerre e le imprese all'esterno, e per difendere l'onore e gli interessi propri, o quelli dei

suoi alleati? Non domando come lo Stato riesca a spiegare un potere talmente formidabile come quello che ha esercitato nel corso delle nostre ultime guerre, in cui siamo andati tanto più in là della nostra forza normale, e anche oltre quella dei più grandi imperi. Questo eccesso è l'abuso lamentato come la fonte di tutti i pericoli, cui siamo attualmente esposti. Ma, poiché dobbiamo tuttavia supporre che grandi commerci e ricchezze persistano anche quando ogni sostanza sia stata impegnata, queste risorse devono essere difese da un potere adeguato; e donde trarrà lo Stato le entrate che gli consentano di possederlo? Devono semplicemente provenire da una continua tassazione di quelli che hanno una rendita, oppure, ed è la stessa cosa, dall'ipotecare di nuovo, ad ogni occasione, una certa parte dei loro redditi, facendoli così contribuire alla loro difesa e a quella della nazione. Ma le difficoltà relative a questo indirizzo politico appariranno chiare, sia che s'immagini un re divenuto signore assoluto, sia che lo si pensi ancora controllato dalle assemblee nazionali, in cui proprio coloro che hanno una rendita debbono necessariamente avere la maggiore influenza.

Se il sovrano è divenuto assoluto, come ci si può naturalmente attendere da questo stato di cose, è per lui così facile aumentare le sue pretese fiscali su coloro che hanno una rendita, le quali equivalgono appena al denaro da lui voluto, che questo tipo di proprietà perderebbe presto tutto il suo valore, e l'intero reddito di ogni individuo soggetto allo Stato sarebbe completamente alla mercé del sovrano: un grado di dispotismo, questo, finora mai raggiunto da nessuna monarchia orientale. Se viceversa per ogni tassazione fosse necessario il consenso di coloro che hanno una rendita, non si potrebbe mai persuaderli a contribuire in misura sufficiente nemmeno al mantenimento del governo. E poiché la diminuzione delle loro entrate dev'essere in tal caso molto sensibile, essa non potrebbe essere falsamente presentata come una forma di dazio o dogana, e non sarebbe condivisa dalle altre categorie di contribuenti, che si suppongono già tassate al massimo. Vi sono esempi, in alcune repub-

bliche, del contributo di un penny ogni cento, talvolta ogni cinquanta, versato per il mantenimento dello Stato; ma ciò costituisce sempre uno straordinario esercizio di potere, e non può mai divenire il fondamento di una stabile difesa nazionale. Abbiamo sempre constatato che, ove un governo abbia ipotecato tutte le sue entrate, piomba necessariamente in uno stato di languore, di inattività e d'impotenza.

Tali sono gli inconvenienti che si possono ragionevolmente prevedere, nella situazione in cui la Gran Bretagna è evidentemente avviata. Per non parlare di quelli innumerevoli che non si possono prevedere e debbono risultare da una situazione mostruosa come quella in cui lo Stato diviene il principale o l'esclusivo proprietario della terra, oltre a gravarla di tutte le varietà di dazi e dogane che la fertile immaginazione di ministri e di estensori di progetti ha saputo escogitare [14].

Debbo ammettere che in ogni categoria di persone si è insinuata una strana passività, proveniente da una lunga abitudine, nei confronti del debito pubblico, non diversa da quella lamentata con tanta veemenza dagli ecclesiastici per quel che riguarda le loro dottrine religiose. Noi tutti ammettiamo che la più fervida immaginazione non può sperare che né l'attuale né alcun ministero futuro sia caratterizzato da una tale ferma e rigida frugalità da compiere un considerevole progresso nel pagamento dei nostri debiti; o che la situazione degli affari esteri conceda loro, per un periodo di tempo abbastanza lungo, l'agio e la tranquillità necessari ad una tale impresa [15]. *Allora, che cosa avverrà di noi?* Se

[14] [Gli ultimi sei capoversi furono aggiunti nell'edizione O. (*N.d.C.*)]

[15] [(Ed. H-P, n) « In tempi di pace e sicurezza, in cui solo è possibile pagare i debiti, si è contrari a ricevere pagamenti parziali degli interessi monetari, perché non si sa come disporne vantaggiosamente; e per quanto riguarda gli interessi fondiari, si è contrari alla sopravvivenza delle relative tasse previste. Perché mai, allora, un ministro dovrebbe insistere su una decisione così sgradita a tutti? Suppongo per il bene di una posterità che non vedrà mai, o per una minoranza di persone ragionevoli e riflessive i cui interessi, anche se presi tutti insieme, non riusciranno a garantirgli una benché infima circoscrizione

per avventura fossimo tanto buoni cristiani, e talmente rassegnati ai decreti della Provvidenza, questo, io credo, sarebbe un problema curioso, anche se considerato in senso speculativo, e di esso non sarebbe del tutto impossibile dare una qualche ipoteca soluzione. Qui gli eventi dipendono poco dai fatti accidentali, connessi con battaglie, negoziati, intrighi e fazioni. Sembra vi sia un naturale processo di cose, che può guidare il nostro giudizio. Poiché sarebbe occorsa soltanto una moderata dose di prudenza, appena iniziammo questa consuetudine dell'ipotecare, per presagire, dalla natura degli uomini e dei governi, che le cose sarebbero state necessariamente condotte allo stadio estremo in cui le troviamo; così, ora che infine lo hanno felicemente raggiunto, non può essere difficile arguirne le conseguenze. In realtà si deve verificare uno di questi due eventi: o la nazione distrugge il credito pubblico, o il credito pubblico distruggerà la nazione. È impossibile che essi coesistano, dato il modo in cui sono stati fin qui condotti, in questo come in alcuni altri paesi.

In effetti esisteva un progetto per il pagamento dei nostri debiti, proposto da un ottimo cittadino, il signor Hutchinson, più di trent'anni fa, e che riscosse molte approvazioni da parte di alcune persone ragionevoli, ma che non ebbe mai possibilità di essere tradotto in pratica. Egli sosteneva che era errato supporre che questo debito fosse dovuto dallo Stato, poiché in realtà ogni individuo ne era debitore per la propria parte e con le sue tasse pagava una quota proporzionale dell'interesse, unitamente alle spese di esazione di queste tasse. Non sarebbe meglio, egli dice, distribuire il debito tra noi contribuendo ciascuno con una somma adeguata alla sua proprietà, ed estinguere in tal modo i nostri prestiti e le nostre pubbliche ipoteche? Sembra che egli non abbia considerato come il lavoratore nulla-

elettorale in Inghilterra. Sarà ben difficile trovare un ministro che sia un così pessimo politico. In tutte queste massime poco lungimiranti e distruttive, proprie della politica, tutti i ministri sono più che esperti». (*N.d.C.*)]

tenente paghi una notevole parte con i suoi consumi annuali, benché non possa immediatamente anticipare una quota adeguata della somma richiesta. Senza dire che la proprietà consistente in denaro o merci può essere facilmente nascosta o mascherata e che la proprietà evidente costituita da terre e case finirebbe in sostanza col pagare per tutti: ingiustizia ed oppressione, queste, alle quali nessuno mai si sottometterebbe. Ma, sebbene sia improbabile che questo progetto venga realizzato, non è del tutto inverosimile che, quando la nazione sia cordialmente seccata dei suoi debiti, e venga da essi crudelmente oppressa, qualche ardito pianificatore possa uscirsene con qualche visionario progetto per la loro estinzione. E, poiché a quel punto il credito pubblico comincerà a vacillare un po', la minima scossa basterà a farlo crollare, com'è accaduto in Francia durante la reggenza; ed in questo modo sarà *ucciso dal medico* [16].

Ma è più probabile che la violazione degli impegni dello Stato sia il necessario effetto di guerre, sconfitte, avversità, e pubbliche sventure e fors'anche di vittorie e conquiste. Debbo confessare che, quando vedo sovrani e Stati combattere e disputare nella congerie dei loro debiti, prestiti e pubbliche ipoteche, mi viene in mente un assalto di scherma al bastone combattuto in un negozio di porcellane. Come ci si

[16] [(Ed. H-P, t) « Alcuni Stati vicini ricorrono a un facile espediente per alleggerire il debito pubblico. I francesi hanno la consuetudine (come l'avevano a suo tempo i romani) di aumentare la loro moneta; e a questo la gente si è talmente abituata che una simile operazione non intacca minimamente il credito pubblico, anche se essa consiste in un improvviso taglio netto, per mezzo di un editto, di una larga parte del debito pubblico. Gli olandesi diminuiscono l'interesse senza il consenso dei loro creditori, oppure, che è poi lo stesso, impongono arbitrariamente tasse sui prestiti e su ogni altra proprietà. Se noi potessimo adottare uno di questi due metodi, non saremmo mai oppressi dal debito statale, e non è escluso che a uno di questi, o a qualche altro metodo, si possa alla fine ricorrere con l'aumentare dei nostri impegni e delle nostre difficoltà. Ma la gente del nostro paese è tanto abile a ragionare ogni qual volta siano in gioco i loro interessi, che una simile operazione non ingannerebbe nessuno e il credito pubblico probabilmente sprofonderebbe subito a una prova così pericolosa ». (*N.d.C.*)]

può aspettare che i sovrani facciano a meno di una forma di ricchezza, che è dannosa a loro e alla nazione, quando hanno così poca compassione per vite e ricchezze che sono utili ad entrambi? Venga pure il tempo (e verrà certamente) in cui i nuovi prestiti, creati per le esigenze dell'anno, non siano sottoscritti e non raccolgano il denaro previsto. Supponiamo che il denaro contante della nazione sia esaurito, o che la nostra fiducia, che fin qui è stata così ampia, cominci a venir meno. Supponiamo che, con tale difficoltà in atto, la nazione sia minacciata da un'invasione; ovvero che si tema o sia già scoppiata una ribellione all'interno; o che non si possa armare una squadra navale per l'impossibilità di provvedere alle paghe, ai viveri e alle riparazioni; o che non si possa nemmeno fare un prestito a un paese straniero. Come deve comportarsi un sovrano o un ministro in tale frangente? Il diritto all'autoconservazione è inalienabile per ogni individuo, e a maggior ragione per ogni comunità. E la follia dei nostri uomini di Stato deve esser dunque maggiore della follia di coloro che per primi contrassero debito, peggio ancora, di quella di quanti si affidarono, e continuano ad affidarsi, a questa garanzia, se essi hanno nelle loro mani i mezzi di salvezza e non li usano. I prestiti, istituiti e ipotecati, produrranno allora un'ampia entrata, annua, sufficiente alla difesa e alla sicurezza della nazione: forse il denaro giace nelle casse dello Stato, pronto per il pagamento degli interessi trimestrali: ecco che la necessità si fa sentire, il timore incalza, la ragione esorta, e la compassione invoca: il denaro sarà immediatamente distolto per l'uso immediato, magari con le più solenni proteste di volerlo subito rimettere in cassa. Ma ciò è sufficiente: l'intera struttura, già vacillante, crolla seppellendo migliaia di persone sotto le sue rovine. E ciò, io credo, si può definire la *morte naturale* del credito pubblico, poiché, a questo punto, esso tende naturalmente, come un corpo animale, alla dissoluzione e alla distruzione.

L'umanità è generalmente composta da così grandi sciocchi che, nonostante un violento colpo inferto al credito pubblico, come quello che potrebbe essere causato in Inghilterra

da una bancarotta volontaria, probabilmente non passerebbe molto tempo prima che esso tornasse a vivere in una condizione florida quanto quella di prima. L'attuale re di Francia, durante l'ultima guerra, prese denaro a prestito a un interesse inferiore a quello pagato da suo nonno, a condizioni tanto basse quanto quelle ottenute dal Parlamento inglese, relativamente al tasso d'interesse corrente nei due regni. E — sebbene gli uomini siano guidati dalle esperienze che hanno avuto più che da quelle che, sia pure con la più grande sicurezza, prevedono di avere — tuttavia le promesse, le solenni affermazioni, le belle apparenze, con le lusinghe dell'interesse del momento, hanno un'influenza così potente che pochi sono capaci di resistervi. L'umanità, in ogni tempo, viene adescata nello stesso modo: sono sempre gli stessi inganni, adoperati in continuazione, a prenderla in trappola. Le vette della demagogia e del patriottismo sono la strada che sempre viene battuta per giungere al potere e alla tirannia; l'adulazione conduce al tradimento, gli eserciti permanenti portano al governo arbitrario, e la gloria di Dio giova agli interessi temporali del clero. Il timore di una definitiva distruzione del credito, ammesso che rappresenti un male, è un inutile spauracchio. In pratica, una persona prudente preferirà prestare il suo denaro allo Stato dopo che abbiamo dato un colpo di spugna ai nostri debiti piuttosto che al momento attuale; così come un ricco furfante, anche se non lo si possa costringere a pagare, è un debitore preferibile a un fallito onesto: poiché il primo, al fine di continuare gli affari, può trovare il suo interesse nel pagamento dei debiti qualora non siano esorbitanti, mentre il secondo non ne ha facoltà. Il ragionamento di Tacito [17], di una verità perenne, risponde proprio al caso nostro: « Sed vulgus ad magnitudinem beneficiorum aderat: stultissimus quisque pecuniis mercabatur; apud sapientes cassa habebantur, quae neque dari neque accipi, salva republica, poterant ». Lo Stato è un debitore che nessun individuo può costringere a pagare. La sola garanzia che i creditori hanno verso di esso

[17] *Hist.*, lib. III, 55.

è data dall'interesse di mantenere il credito: un interesse che può essere facilmente sopraffatto dalla grandezza del debito e da una congiuntura straordinariamente difficile, anche nell'ipotesi che il credito divenga in tal modo irrecuperabile. Senza rilevare che una necessità contingente spesso costringe gli Stati a prendere misure che, in senso stretto, sono contro il loro interesse [18].

I due eventi ora prospettati sono senz'altro dannosi, ma non i più dannosi. Le migliaia sono in tal modo sacrificate per la salvezza dei milioni. Ma non è escluso il pericolo che possa darsi il caso opposto, e che i milioni possano venir definitivamente sacrificati per la temporanea salvezza delle migliaia [19]. Il nostro governo democratico forse renderà difficile o pericoloso ad un ministro tentare un espediente così disperato come quello della bancarotta volontaria. E benché la Camera dei Lords sia composta esclusivamente di proprietari terrieri, e la Camera dei Comuni lo sia in misura dominante, e di conseguenza nessuna delle due si può ritenere possieda una grande quantità di titoli di prestito, tuttavia i legami dei membri del Parlamento con i possessori di titoli possono essere tali da renderli più attaccati all'onestà dello Stato di quanto, in senso stretto, richiedano la prudenza, la linea politica e lo stesso senso di giu-

[18] [Questo capoverso nelle edizioni H-P costituiva una nota. (*N.d.C.*)]

[19] Ho sentito che si è calcolato a non più di 17.000 — tra connazionali e stranieri — il numero complessivo dei creditori dello Stato. Oggi questi vivono brillantemente basandosi sulle loro entrate; ma, in caso di pubblica bancarotta, essi diverrebbero lo strato sociale più basso e il più sventurato. La dignità e l'autorità dei gentiluomini di campagna e della nobiltà è molto meglio radicata, e renderebbe molto impari il confronto se si giungesse a tale estremo. Si tenderebbe a dare a questo evento una scadenza molto prossima, una cinquantina di anni, se profezie del genere, fatte dai nostri padri, non si fossero già dimostrate fallaci, per la durata del nostro credito pubblico, che è andata tanto oltre ogni ragionevole attesa. Quando gli astrologi di Francia predicevano ogni anno la morte di Enrico IV: « Questa gente — egli diceva — deve finire con l'aver ragione ». Saremo quindi tanto cauti da non dare una scadenza precisa e ci limiteremo a rilevare l'evento in linea generale.

stizia. E può anche darsi che i nostri nemici esterni[20] abbiano un tale senso politico da scoprire che la nostra salvezza sta nella disperazione, e da mostrarci quindi il pericolo, aperto e manifesto, solo quando esso sia divenuto irreparabile. I nostri nonni, i nostri padri e noi abbiamo tutti pensato che l'equilibrio di potenza in Europa fosse troppo instabile per essere mantenuto senza la nostra vigilanza ed il nostro concorso. Ma i nostri figli, stanchi della lotta e oberati di gravami, potrebbero starsene al sicuro, e vedere i nostri vicini oppressi e conquistati, sinché, alla fine, essi stessi ed i loro creditori giacerebbero insieme, alla mercé del vincitore. E ciò si potrebbe, con sufficiente proprietà, definire la *morte violenta* del nostro credito pubblico.

Così appaiono i fatti, che non sono poi tanto lontani. e che la ragione prevede quasi con la stessa chiarezza con cui può prevedere qualunque cosa che giace nel grembo del tempo. E, sebbene gli antichi sostenessero che per conseguire il dono della profezia fosse necessaria una sorta di ossessione o esaltazione divina, si può tranquillamente affermare che per pronunciare profezie di questo genere basta essere lucidi e immuni dall'influenza della follia e dell'illusione popolari.

20 [(Ed. H-P, t) « o piuttosto il nostro nemico (dal momento che non ne abbiamo che uno da temere) ». (*N.d.C.*)]

SAGGIO DECIMO

SU ALCUNE SINGOLARI CONSUETUDINI

Rileverò tre singolari caratteristiche di tre celebrati governi, e concluderò dall'insieme che tutti i princìpi generali in politica dovrebbero essere formulati con grande cautela, e che nel mondo morale, come in quello fisico, frequentemente si colgono degli aspetti insoliti ed eccezionali. I primi, forse, possiamo spiegarli meglio, dopo il loro verificarsi, dalle origini e dai princìpi, di cui ognuno ha in se stesso, o deriva dall'osservazione, la certezza e la convinzione più salde: ma è spesso assolutamente impossibile per il senno degli uomini prevederli e predirli prima del tempo.

1. Si riterrebbe qualità essenziale di ogni supremo consesso, o di ogni assemblea che svolga dibattiti, concedere completa libertà di parola ad ogni membro, e accogliere tutte le proposte e le argomentazioni che possano in qualsiasi modo contribuire a illustrare il punto in discussione. Se ne concluderebbe, con ancor maggiore certezza, che, dopo la presentazione di una proposta, votata ed approvata dall'assemblea in cui risiede il potere legislativo, il membro che l'abbia presentata debba per sempre essere esonerato da ogni futuro processo od inchiesta. Ma nessun principio politico può a prima vista riuscire più indiscutibile di quello per cui egli debba, se non altro, essere al di fuori della giurisdizione dell'autorità inferiore; e che solo la stessa suprema assemblea legislativa, nelle sue successive riunioni, possa chiamarlo a rendere conto di quelle proposte e di quegli interventi, ai quali in precedenza essa aveva dato la sua appro-

vazione. Ma questi assiomi, quantunque possano apparire irrefragabili, sono tutti venuti meno nel governo ateniese, per cause e princìpi i quali possono anch'essi apparire quasi inevitabili. Con la γραφὴ παρανόμων, o *imputazione di illegalità* (benché ciò non sia stato rilevato dagli studiosi dell'antichità né dai commentatori), chiunque poteva essere processato e condannato in una comune corte di giustizia, per qualsiasi legge che fosse stata approvata dall'assemblea del popolo in seguito a una sua proposta, se tale legge fosse apparsa alla corte ingiusta o pregiudizievole allo Stato. Così Demostene, avendo constatato che la tassa per il mantenimento della flotta veniva riscossa irregolarmente, e che il povero subiva lo stesso onere del ricco per armare le navi, corresse questa ingiustizia con una legge molto utile, che rendeva il tributo proporzionale alle entrate e al reddito di ciascun individuo. Egli propose questa legge all'assemblea, ne dimostrò i vantaggi [1], convinse il popolo, solo legislatore in Atene, e la legge fu approvata e applicata: egli però fu processato in un tribunale per le proteste dei ricchi, risentiti per la trasformazione che aveva apportato al sistema tributario [2]. In realtà, dimostrata nuovamente l'utilità della sua legge, egli venne assolto.

Ctesifonte propose all'assemblea popolare che fossero conferiti particolari onori a Demostene, in quanto cittadino devoto e utile alla comunità: il popolo, convinto di tale verità, votò quegli onori; eppure Ctesifonte fu processato per la γραφὴ παρανόμων. Tra gli altri argomenti d'accusa, si volle affermare che Demostene non era un buon cittadino, né affezionato alla comunità. L'oratore fu chiamato a difendere l'amico e conseguentemente se stesso; il che egli fece con quel sublime squarcio di eloquenza che da allora in poi ha sempre destato l'ammirazione dell'umanità.

Dopo la battaglia di Cheronea, fu approvata una legge, presentata da Iperide, che dava la libertà agli schiavi e li

[1] Il suo discorso ci è stato tramandato: Περὶ Συμμορίας.

[2] *Pro Ctesiphonte.*

arruolava nell'esercito [3]. A causa di questa legge, quell'oratore fu successivamente processato in base all'imputazione che abbiamo detto, e tra gli argomenti con cui si difese ci fu quel passaggio celebrato da Plutarco e da Longino: « Non sono stato io — disse — a proporre questa legge: è stata la necessità della guerra; è stata la battaglia di Cheronea ». Le orazioni di Demostene contengono molti esempi di processi di tale natura, e provano chiaramente che non c'era niente di più comune.

La democrazia ateniese era un governo talmente tumultuoso che è difficile farsene un'idea nell'età presente. L'intera massa del popolo votava ogni legge, indipendentemente dalla quantità di ricchezza posseduta, senza distinzione di classe, senza controllo da parte di nessuna magistratura né del senato [4]; e di conseguenza non si contemplava nessun criterio di ordine, di giustizia o di prudenza. Gli ateniesi divennero presto sensibili alle insidie che tale sistema comportava; ma, essendo contrari a moderarsi con l'imporsi una qualsiasi regola o restrizione, decisero infine di tenere a bada i loro demagoghi e legislatori con il timore dell'inchiesta e della punizione futura. All'uopo istituirono questa legge, degna di rilievo, e ritenuta così essenziale per il loro sistema di governo, che Eschine vi insiste, come su una verità consacrata, abolita o trascurata la quale, la democrazia non avrebbe potuto sopravvivere [5].

[3] PLUTARCO, *Vita decem oratorum*. DEMOSTENE, *Contra Aristogiton.*, II, 803-4, dà un'altra versione di questa legge. Egli dice che l'intento della legge era di rendere ἄτιμοι ἐπίτιμοι, di restituire il privilegio di rivestire cariche pubbliche a quanti ne fossero stati dichiarati incapaci. Forse queste erano entrambe clausole della stessa legge.

[4] Il *senato del fagiolo* non era altro che una folla meno numerosa, scelta a sorte fra il popolo, e la sua autorità non era rilevante.

[5] *In Ctesiphontem*. È sintomatico che il primo passo, dopo il rovesciamento della democrazia da parte di Crizia e dei Trenta, fu quello di abolire la γραφὴ παρανόμων, come apprendiamo da DEMOSTENE, *Contra Timocr.* L'oratore in questo discorso ci dà il testo della legge istitutiva della γραφὴ παρανόμων (p. 297 dell'edizione aldina). E la spiega con gli stessi criteri da noi qui seguiti.

Il popolo non temeva alcun attentato alla libertà dai poteri dei tribunali, poiché questi non erano altro che giurie molto numerose, i cui membri venivano estratti a sorte fra il popolo. Ed essi a ragione si consideravano sempre in uno stato di perpetua minorità, e se avevano un'autorità, allora giungevano all'uso della ragione, non solo respingendo e controllando qualunque cosa fosse stata decisa, ma punendo ogni tutore per le misure che essi stessi, da lui persuasi, avevano adottato. La stessa legge, per la stessa ragione, vigeva a Tebe [6].

Sembra che, all'atto dell'adozione di qualunque legge considerata particolarmente utile e popolare, fosse uso comune ad Atene il proibirne per sempre l'abrogazione o la revoca. Così, il demagogo che stornava tutte le pubbliche entrate per finanziare spettacoli e divertimenti, faceva in modo che costituisse reato anche soltanto il proporre la revoca di questa legge [7]. Così Leptine propose una legge non solo per revocare tutte le immunità precedentemente concesse, ma per togliere al popolo la facoltà di concederne per il futuro [8]. In tal modo venivano proibite tutte le leggi di perdita dei diritti civili [9] che si applicassero ad un solo ateniese senza estendersi all'intera comunità. Queste prescrizioni assurde, con cui il corpo legislativo cercava invano di vincolarsi in perpetuo, derivavano dal senso generalmente diffuso nel popolo della propria leggerezza ed incostanza.

2. Una ruota nella ruota, quale noi la rileviamo nell'impero germanico, è considerata da Lord Shaftesbury [10] come un assurdo politico: ma che dire di due ruote eguali che regolano la stessa macchina politica, senza alcun reciproco freno e controllo né alcuna forma di subordinazione, pur conservando la massima armonia e concordia? Creare due distinte assemblee legislative, ciascuna delle quali abbia nel proprio ambito autorità piena e assoluta, e non abbia

[6] PLUTARCO, *Vita Pelop.*, cap. 25.
[7] DEMOSTENE, *Olynth.* 1, 2.
[8] DEMOSTENE, *Contra Lept.*, 457.
[9] DEMOSTENE, *Contra Aristocratem*, 649.
[10] *Essay on the Freedom of Wit and Humour*, parte III, § 2.

alcun bisogno del concorso dell'altra per dare validità ai suoi atti: ciò può apparire, a prima vista, del tutto irrealizzabile, finché gli uomini siano spinti dall'ambizione, dall'emulazione e dall'avidità, passioni che sono state fin qui i loro essenziali criteri direttivi. E se io affermassi che lo Stato da me contemplato è diviso in due fazioni distinte, ciascuna delle quali predomina in una delle assemblee, senza provocare urto alcuno fra tali poteri indipendenti, la supposizione potrebbe sembrare incredibile. E se, per accentuare il paradosso, sostenessi che questo governo disunito ed irregolare costituisce la più attiva, felice ed esemplare comunità che sia mai esistita, certamente mi si direbbe che tale chimera politica è assurda come qualsiasi visione di sacerdoti o di poeti. Ma non c'è bisogno di andar lontano per dimostrare la validità delle precedenti ipotesi, poiché tale appunto è il caso della repubblica romana.

In essa il potere legislativo risiedeva nei *comitia centuriata* e nei *comitia tributa*. È ben noto che nei primi il popolo votava sulla base del *census*; cosicché, quando la prima classe raggiungeva l'unanimità, benché forse non comprendesse che la centesima parte della comunità, decideva per tutti e, con la sanzione del senato, promulgava una legge. Nei secondi, invece, ogni voto aveva lo stesso valore e poiché in quella sede la sanzione del senato non era necessaria, le classi inferiori avevano il sopravvento e legiferavano per tutto lo Stato. In tutte le divisioni di parte, dapprima fra patrizi e plebei quindi fra nobili e popolo, l'interesse dell'aristocrazia era prevalente nel primo corpo legislativo, quello della democrazia nel secondo: l'uno poteva sempre disfare ciò che l'altro aveva fatto, anzi, con un atto improvviso ed imprevisto, poteva sopravanzare il rivale e ridurlo completamente all'impotenza con un voto che, per la natura della costituzione, aveva piena autorità di legge. Ma nella storia di Roma non si osserva nessun contrasto del genere: non si hanno esempi di dispute fra le due assemblee, benché se ne abbiano molti tra i partiti che in esse dominavano. Donde proveniva questa concordia, che può sembrare così straordinaria?

Il corpo legislativo creato in Roma da Servio Tullio era quello dei *comitia centuriata*, i quali, dopo l'espulsione dei re, resero per qualche tempo il governo estremamente aristocratico. Ma il popolo, che aveva forza e numero dalla sua ed era stimolato dalle frequenti conquiste e dalle vittorie nelle guerre esterne, se spinto all'estremo aveva sempre la meglio, e in un primo tempo strappò al senato la magistratura dei tribuni, e successivamente il potere legislativo dei *comitia tributa*. Allora ai nobili conveniva stare più attenti che mai a non provocare il popolo, poiché, oltre alla forza che quest'ultimo aveva sempre posseduto, esso aveva ora ottenuto anche l'autorità legale e poteva immediatamente fare a pezzi qualsiasi ordine o istituzione che gli si opponesse direttamente. Con l'intrigo, l'influenza personale, il denaro, il complotto e con il prestigio della loro personalità, i nobili potevano spesso prevalere e dirigere l'intera macchina governativa: ma, se avessero posto i loro *comitia centuriata* in aperto conflitto con i *comitia tributa*, presto avrebbero perduto i vantaggi di quella istituzione, e insieme i loro consoli, pretori, edili e tutti i magistrati da essa eletti. Ma i *comitia tributa*, non avendo lo stesso motivo di rispettare i *comitia centuriata*, spesso revocavano leggi favorevoli alla aristocrazia; limitavano l'autorità dei nobili; proteggevano il popolo dall'oppressione e controllavano l'azione del senato e dei magistrati. I *centuriata* trovavano sempre conveniente cedere e, sebbene pari in autorità, avevano però un inferiore potere effettivo e non osavano mai colpire direttamente l'altro corpo legislativo, revocandone le leggi o promulgandone altre che, secondo le previsioni, presto sarebbero state da quello respinte.

Non si trova alcun esempio di contrasto o di lotta fra questi *comitia*, salvo il debole tentativo di questo genere menzionato da Appiano nel terzo libro sulle guerre civili. Marco Antonio, avendo deciso di togliere a Decimo Bruto il governo della Gallia Cisalpina, si scagliò contro di lui nel foro e convocò uno dei *comitia* allo scopo di impedire la riunione dell'altro, che era stata ordinata dal senato. Ma le cose erano pervenute ad un tale stato di confusione, e le

istituzioni di Roma erano così vicine alla loro finale disgregazione, che da un tentativo del genere non si può trarre conclusione alcuna. Inoltre, il contrasto più che dai partiti, nasceva dalla natura del sistema. Era stato il senato a convocare i *comitia tributa*, in modo che potessero impedire la riunione dei *centuriata* i quali soltanto, in base alla costituzione, o almeno secondo la pratica di governo, potevano disporre delle province.

Cicerone, benché bandito dai comizi tributi cioè attraverso un plebiscito, fu richiamato da quelli centuriati. Ma si può rilevare che il suo esilio non fu mai considerato un atto legale, derivante dalla libera scelta e dalla volontà del popolo. Fu sempre attribuito esclusivamente alla violenza di Clodio e alle irregolarità da lui introdotte nel governo.

3. Il terzo costume che ci proponiamo di rilevare riguarda l'Inghilterra e, benché non sia importante come quelli che abbiamo sottolineato a proposito di Atene e di Roma, non è per questo meno singolare e inatteso. C'è una regola politica, che possiamo senz'altro ritenere indiscussa e universale, per cui un potere, quantunque esteso, se concesso per legge a un alto magistrato, non è così pericoloso per la libertà, come l'autorità, anche irrilevante, che egli acquisisce con la violenza e l'usurpazione. Poiché la legge, limita sempre ogni potere che concede, e il fatto stesso di riceverlo come una concessione definisce l'autorità da cui esso deriva e tutela l'armonia della costituzione. Per lo stesso diritto che fa assumere una prerogativa al di fuori della legge, se ne può pretendere anche un'altra e un'altra ancora, con crescente facilità, in quanto le prime usurpazioni servono e da precedente per le successive e da sostegno per il loro mantenimento. Di qui l'eroismo della condotta di Hampden, il quale subì tutta la violenza della persecuzione del re, piuttosto che pagare una tassa di venti scellini che non era stata decretata dal Parlamento; di qui la cura posta da tutti i patrioti inglesi nel difendersi dai primi abusi della corona; e di qui la sola ragione per cui oggi esiste la libertà inglese.

C'è tuttavia un caso in cui il Parlamento s'è allontanato da questa regola: quello dell'*arruolamento forzato dei marinai*.

L'esercizio di un potere illegale è qui tacitamente concesso alla Corona, e benché sia stato discusso il modo di renderlo legale e, con opportune restrizioni, concederlo al sovrano, non si è mai saputo proporre un mezzo sicuro a tal fine; in quanto il pericolo per la libertà derivante dalla legge è sempre risultato maggiore di quello proveniente dall'usurpazione. Poiché questo potere non è esercitato per altro fine che non sia quello di fornire equipaggi alla flotta, il popolo vi si sottomette volentieri per la coscienza della sua utilità e necessità; e i marinai, che soli ne risentono, non trovano sostegno alcuno quando invocano i diritti e i privilegi che la legge concede, senza distinzione, a tutti i sudditi inglesi. Ma se questo potere, per una qualsiasi evenienza, divenisse strumento di fazione o di tirannia governativa, l'opposizione e tutti coloro che amano il proprio paese, si allarmerebbero immediatamente e sosterrebbero la parte offesa: la libertà degli inglesi sarebbe rivendicata, le giurie si dimostrerebbero implacabili e gli strumenti della tirannia, rivolti contro la legge e la giustizia, incontrerebbero la più severa punizione. D'altra parte, se il Parlamento sanzionasse tale facoltà, incorrerebbe probabilmente in uno di questi due inconvenienti: o la concederebbe con tante restrizioni da renderne nullo l'effetto, limitando l'autorità della Corona; oppure la renderebbe talmente ampia ed estensibile da consentire gravi abusi, ai quali in tal caso non si potrebbe in alcun modo rimediare. Ed è proprio l'illegalità della procedura che oggi ne previene gli abusi fornendo un così facile rimedio contro di essi.

Io non pretendo, con questo ragionamento, di escludere ogni possibilità di istituire un registro dei naviganti, che potrebbe fornire gli equipaggi alla flotta, senza pregiudizio per la libertà; mi limito a rilevare che finora non è stato proposto alcun progetto soddisfacente di tale natura. Anziché adottare un qualsiasi piano fin qui elaborato, persistiamo in una pratica che può sembrare assurda e irragionevole. La autorità, in tempo di pace e di piena concordia interna, è in antagonismo con la legge. Alla Corona è consentito un arbitrio continuato, che il popolo considera con la massima

ansia e attenzione. Anzi, ci si richiama a questi princìpi: la difesa della libertà, in un paese che è libero nel grado più alto, è affidata completamente alla difesa personale, senza sostegno o protezione alcuna; in una delle più civili società umane si rinnova il selvaggio stato di natura e vi [11] si commettono impunemente grandi violenze ed illegalità; mentre una delle parti sostiene il principio dell'obbedienza al supremo magistrato, l'altra si richiama alla sanzione delle leggi fondamentali.

[11] [Nelle edizioni H-P si leggeva: « fra gente anche la più umana e meglio educata ». (*N.d.C.*)]

SAGGIO UNDICESIMO

SULLA POPOLOSITÀ DELLE NAZIONI ANTICHE

Ben scarsa è la base, sia di osservazione che di ragionamento, per concludere che il mondo sia eterno ed incorruttibile. Il moto continuo e fervido della materia, i violenti sconvolgimenti che ne agitano ogni parte, i mutamenti osservabili nel cielo, le chiare vestigia, oltreché la leggenda, di un diluvio universale o infine la generale convulsione degli elementi: tutto ciò dimostra efficacemente la mortalità di questo terreno contesto, e il suo passaggio da uno stato od ordine a un altro, attraverso fasi di corruzione e dissoluzione. Quindi, deve avere, come ogni forma individuale che esso contiene, la sua infanzia, la sua giovinezza, la sua maturità e la sua vecchiaia: ed è probabile che, come ogni altro animale o vegetale, anche l'uomo partecipi a questi mutamenti. Nella primavera del mondo, si può presumere che la specie umana avesse maggior vigore di mente e di corpo, salute più prospera, morale più alto, più lunga vita e maggiore inclinazione e potenza riproduttiva. Ma se l'ordine generale delle cose, e l'umano consorzio con esso, subisce codeste graduali rivoluzioni, esse sono troppo lente perché si possano discernere in quel breve periodo compreso dalla storia e dalla tradizione. La statura e la vigoria del corpo, la lunghezza della vita e perfino il coraggio e la profondità dell'ingegno sembrano esser stati finora, in ogni età, assai simili. Le arti e le scienze, indubbiamente, sono fiorite in un periodo e decadute in un altro: ma possiamo osservare che, nell'epoca in cui esse attingevano il massimo della per-

fezione presso un dato popolo, erano pressoché sconosciute a tutte le nazioni confinanti; e sebbene siano universalmente decadute in certe età, tuttavia nella generazione successiva esse son rifiorite di nuovo, diffondendosi in tutto il mondo. Fin dove giunge l'osservazione, dunque, non v'è differenza universale percettibile nella specie umana; e, pur potendosi ammettere che l'universo, come un organismo animale, abbia un naturale progresso dall'infanzia alla vecchiaia, tuttavia, poiché sempre resterebbe incerto se, al momento, esso stia progredendo verso il culmine della sua perfezione, o ne stia discendendo, non possiamo presumere alcun decadimento dell'umana natura[1]. Dimostrare quindi o spiegare quella superiore popolosità dei tempi antichi, che comunemente si presume, adducendo la immaginaria giovinezza e vigoria del mondo di allora, sarebbe un procedimento ben difficilmente ammesso da qualsiasi equo ragionatore. Queste cause *fisiche generali* dovrebbero essere del tutto escluse dall'argomentazione.

Vi sono tuttavia alcune cause *fisiche particolari* importanti. Si accenna a malattie dell'antichità che sono pressoché sconosciute alla moderna medicina, mentre nuove malattie son sorte e si sono propagate, delle quali non v'è traccia nella storia antica. Da questo particolare punto di vista, possiamo osservare, comparativamente, che lo svantaggio è in larga parte dei moderni. Per non menzionare qualche altra malattia di minor momento, il vaiolo compie tali flagelli, che esso solo potrebbe spiegare la grande superiorità ascritta ai tempi antichi. La distruzione di un decimo o di un dodicesimo dell'umanità, da esso apportata ad ogni generazione,

[1] COLUMELLA, lib. III, cap. 8, afferma che in Egitto ed in Africa era frequente e perfino consueta la procreazione gemellare: « gemini partus familiares, ac paene solemnes sunt ». Se ciò è vero, esiste una differenza fisica dovuta al luogo e al tempo, dato che i viaggiatori non raccontano oggi nulla del genere su questi paesi. Al contrario, tendiamo a supporre più prolifiche le nazioni del nord. Dato che quei due paesi erano province dell'impero romano è difficile, anche se non del tutto assurdo, supporre che un uomo come Columella abbia potuto sbagliarsi su di essi.

dovrebbe far grande differenza, a fil di logica, nella consistenza numerica dell'umanità; e quando vi si aggiungano le malattie veneree, questa nuova peste dovunque diffusa, il vaiolo equivale forse, con il suo continuo imperversare, a tutti e tre i flagelli dell'umanità: la guerra, la pestilenza e la carestia. Ove fosse certo, quindi, che gli antichi tempi erano più popolosi degli attuali, non si potessero addurre cause morali per un così cospicuo mutamento, queste sole cause fisiche, a opinione di molti, sarebbero bastanti a dare soddisfazione in proposito.

Ma è certo davvero che l'antichità fosse tanto più popolosa, come si pretende? Le stravaganze di Vossio, sull'argomento, sono ben note, ma un autore di ingegno e di acume assai maggiori si è avventurato ad affermare che, secondo i migliori calcoli possibili su questi problemi, non vi è oggi, sulla faccia della terra, neppure un cinquantesimo della popolazione che esisteva al tempo di Giulio Cesare [2].

Si può agevolmente obiettare che, nella fattispecie, la comparazione dev'essere inesatta, se anche solo ci si limiti a considerare il teatro della storia antica: l'Europa e le nazioni del bacino mediterraneo. Non conosciamo con esattezza la popolazione di qualsiasi nazione o città odierna. Come potremmo dunque pretendere di calcolare gli abitanti delle città e degli Stati antichi, dal momento che gli storici ce ne hanno lasciato tracce così imperfette? Per parte mia considero la questione tanto dubbia che, volendo formulare alcune riflessioni in merito, combinerò l'indagine sulle *cause* con quella sui *fatti*, il che non dovrebbe essere mai consentito quando i fatti possano accertarsi con un tollerabile grado di sicurezza. Pertanto, esamineremo *in primo luogo* se, da quanto sappiamo sulle condizioni della società umana in entrambe le epoche, sia da considerare probabile che il mondo antico fosse più popoloso; e, *in secondo luogo*, se lo fu in realtà. Mi considererò soddisfatto, se riuscirò a di-

[2] *Lettres persanes*. Si veda anche *L'esprit des lois*, lib. XXIII, capp. 17, 18, 19.

mostrare che la conclusione positiva a favore del mondo antico non è affatto sicura come si pretende.

In linea generale possiamo osservare che il problema della popolosità relativa delle varie epoche e dei vari paesi implica conseguenze importanti, e in genere determina la loro scelta in fatto di politica, di costume e di governo. Poiché infatti esistono in tutti gli uomini, e in tutte le donne, un desiderio e una capacità di generare assai più attivi di quanto non siano universalmente esercitati, i limiti ad essi imposti devono procedere da una qualche difficoltà inerente alla loro situazione, che sta ad un saggio governo di osservare accuratamente e di rimuovere. Quasi ogni uomo che ritiene di poter mantenere una famiglia se la formerà; e la specie umana, riproducendosi a questo ritmo, raddoppierebbe abbondantemente ad ogni generazione [3]. Con qual speditezza non si moltiplicano gli abitanti di ogni colonia o nuovo territorio, dove è facile provvedere al mantenimento di una famiglia e dove gli uomini non vengono in alcun modo vincolati o isolati, come avviene nei governi di più antica data? La storia ci narra spesso di pestilenze che hanno spazzato via la terra o la quarta parte di un popolo; e tuttavia, nel volgere d'una generazione o di due, lo scempio non era più avvertito e la comunità aveva ripreso la sua originale consistenza numerica. Le terre già coltivate, le case già costruite, i prodotti già raccolti, le ricchezze già accumulate avevano consentito ai superstiti di sposarsi subito e di formare famiglie che venivano a rimpiazzare quelle estinte [4]. Quindi, per ragioni affini, ogni governo saggio, giusto e

[3] [(Ed. H-M, t) « se tutti si ammogliassero non appena giunti alla pubertà ». (*N.d.C.*)]

[4] Questa è anche una valida ragione del perché il vaiolo non spopola i paesi come si potrebbe supporre a prima vista. Dove c'è spazio per una popolazione più numerosa, essa aumenterà sempre, anche senza l'aiuto di provvedimenti di naturalizzazione. Don Geronimo de Ustariz rileva che le province della Spagna che inviano più gente nelle Indie sono le più popolose; ciò deriva dalle loro maggiori ricchezze.

comprensivo, rendendo comoda e sicura la situazione dei suoi sudditi, avrà sempre la massima abbondanza di popolazione, nonché di prodotti e di ricchezze. In effetti, un paese che per clima e per suolo sia atto alla produzione dei vini sarà ovviamente più popoloso di un altro che produca solo cereali, e quest'ultimo, a sua volta, sarà più popoloso di un terzo, atto soltanto alla pastorizia [5]. In generale i paesi caldi, dato che le necessità degli abitanti vi sono più esigue, e la vegetazione vi è più rigogliosa, saranno probabilmente i più popolosi [6]. Ma, a parità di condizioni naturali, sembra logico attendersi che, ove prosperino al massimo grado la felicità e la virtù, e le sagge istituzioni, anche la popolazione sia più numerosa.

Pertanto, pur concedendosi che il problema della maggiore o minore popolosità del mondo antico rispetto all'odierno riveste grande importanza, sarà indispensabile, ove si voglia pervenire a risolverlo in qualche modo, comparare la situazione *individuale e collettiva* dei due periodi, al fine di poter giudicare i fatti in base alle loro cause morali, cioè in base al *primo* criterio che abbiamo deciso di seguire.

La differenza principale tra l'economia *domestica* degli antichi e quella dei moderni consiste nella pratica della *schiavitù*, che prevaleva fra i primi e che è stata abolita da alcuni secoli nella maggior parte dell'Europa. Alcuni appassionati ammiratori degli antichi e al tempo stesso zelanti assertori delle libertà civili (ed entrambi questi sentimenti, in fondo estremamente giusti, risultano pressoché inseparabili) non possono trattenersi dal rimpiangere la perdita di quell'istituzione; e, sebbene bollino con la dura parola di schiavitù ogni sottomissione del singolo all'autorità del governo, sarebbero ben lieti di ridurre in schiavitù e soggezione effettive la maggior parte del genere umano. Ma, a chi sappia riflettere freddamente sulla questione, apparirà chiaramente che l'umanità, in generale, gode oggi maggior li-

[5] [Questo periodo fu aggiunto nell'edizione H. (*N.d.C.*)]
[6] [Questo periodo fu aggiunto nell'edizione Q. (*N.d.C.*)]

bertà, anche sotto i governi più dispotici d'Europa, di quanta non ne abbia mai goduta nei momenti più prosperi dell'antichità. Come la soggezione a un signorotto il cui dominio non valichi le mura di un'antica città è più penosa dell'obbedienza ad un grande monarca, così la schiavitù entro le mura domestiche è più crudele ed oppressiva di qualsiasi civile soggezione. Quanto più il padrone è lontano da noi per residenza e per rango, tanto maggiore è la libertà di cui godiamo, tanto minore è il controllo cui son sottoposte le nostre azioni e tanto più lieve diviene il peso del confronto tra la nostra umiliazione e soggezione e la libertà e l'arbitrio di cui gode un nostro simile. Le vestigia di schiavitù domestica presenti nelle colonie americane e in alcune nazioni europee non creeranno mai, di certo, il desiderio di estenderla. La scarsa umanità, rilevata così spesso nelle persone avvezze fin dall'infanzia a esercitare un arbitrio così illimitato sui propri simili e a calpestare la natura umana, sarebbe più che sufficiente, da sé sola, a disgustarci di tale illimitato dispotismo. Ne può trovarsi causa più probabile delle maniere crude, anzi vorrei dir barbare, dell'antichità, che non sia la pratica della schiavitù domestica, con la quale ogni uomo di rango era trasformato in un piccolo tiranno e allevato tra l'adulazione, la soggezione e l'abiezione dei suoi schiavi.

Secondo l'uso degli antichi tutti i vincoli erano posti sul dipendente, per obbligarlo ai doveri della soggezione, mentre il superiore non ne aveva nessuno che lo impegnasse ai corrispondenti doveri della gentilezza e dell'umanità. Oggigiorno, non è facile per un cattivo servo trovare un buon padrone, né per un cattivo padrone trovare un buon servo, sicché il controllo è mutuo, conforme alle leggi eterne ed inviolabili della ragione e dell'equità.

Il costume d'esporre e di affamare a morte su un'isola del Tevere gli schiavi vecchi, inutili o malati sembra esser stato assai comune a Roma; chiunque fosse riuscito a sopravvivere, dopo essere stato così esposto, riacquistava di diritto la libertà per un editto dell'imperatore Claudio, che al tempo stesso vietava di uccidere uno schiavo solo perché

vecchio e malato[7]. Ma, anche supponendo che quest'editto fosse fedelmente applicato, sarebbe stato forse bastante a migliorare il trattamento degli schiavi entro le mura domestiche o a renderne la vita molto più confortevole? Possiamo agevolmente immaginare che cosa facessero gli altri, quando lo stesso Catone il Vecchio usava, per sua esplicita ammissione, vendere tutti i suoi schiavi anziani a qualunque prezzo, piuttosto che continuare a mantenere ciò che egli considerava un inutile peso[8].

Gli *ergastula*, ossia le segrete, ove gli schiavi in catene erano costretti a lavorare, erano comunissimi in ogni parte d'Italia. Columella[9] consiglia di costruirli sempre sotto terra e raccomanda come dovere d'un sorvegliante scrupoloso fare l'appello di questi schiavi ogni giorno, quasi si trattasse d'un reggimento o d'una ciurma, al fine di accertare subito ogni eventuale fuga[10]: una prova, questa, della diffusione di tali *ergastula* e del gran numero di schiavi in essi rinchiusi[11].

Da Ovidio e da altri autori[12], si desume che era assai comune a Roma impiegare come portiere uno schiavo incatenato. Se quella gente non avesse ormai perduto ogni senso di compassione per quei suoi simili tanto infelici, come avrebbe potuto offrire agli amici, fin dalla soglia della propria casa, una tale immagine della crudeltà del padrone e della miserevole condizione dello schiavo?

In ogni sorta di processo, anche civile, non v'era nulla di più comune che richiedere la testimonianza degli schiavi, la quale veniva sempre estorta con le torture più raffinate. Demostene afferma[13] che, dovunque fosse possibile produrre, per uno stesso fatto, la testimonianza di uomini liberi e di

[7] Svetonio, *Vita Claudii*, 25.

[8] Plutarco, *Vita Catonis*, 4.

[9] Lib. I. cap. 6.

[10] Lib. XI, cap. 1.

[11] [Nelle edizioni H-I seguiva l'erronea citazione: « Partem Italiae ergastula a solitudine vindicant ». (*N.d.C.*)]

[12] Ovidio, *Amores*, lib. I, eleg. 6. Svetonio, *De claris rhetor.*, 3. Parimenti un poeta antico scrive: « Janitoris tintinnire impedimenta audio ».

[13] *In Onetor.*, 1, 874.

schiavi, i giudici preferivano torturare sempre gli schiavi, in quanto consideravano la loro deposizione più attendibile [14].

Seneca traccia un quadro di quello smodato lusso che fa notte del giorno e giorno della notte, e inverte ogni prestabilita successione delle incombenze della vita. Tra gli altri particolari, come ad esempio lo spostamento delle ore dei pasti e dei bagni, egli cita il fatto che, verso la terza ora di notte, i vicini di coloro che indulgono a queste false raffinatezze odono regolarmente il suono delle fruste e delle verghe e, informandosi, scoprono che il loro eccentrico vicino sta esaminando la condotta dei suoi servi e somministrando loro una giusta correzione e punizione. E ciò non è rilevato come un esempio di crudeltà, ma solo di un disordine che, fin nelle azioni più consuete e metodiche, muta le ore rituali loro assegnate da una tradizione ben salda [15].

Ma nostro compito è ora soltanto di considerare l'influenza della schiavitù sulla popolosità di uno Stato. C'è chi pretende che, da questo particolare punto di vista, l'uso antico fosse infinitamente più vantaggioso e sia da ritenere

[14] La stessa usanza era molto comune a Roma, ma CICERONE, *Pro Coelio*, 28, non sembra ritenere questa prova sicura come la testimonianza dei cittadini liberi.

[15] *Epist.*, 122. I divertimenti inumani organizzati a Roma possono legittimamente esser considerati anche una ripercussione del disprezzo del popolo per gli schiavi, oltreché una causa importante della generale crudeltà dei prìncipi e dei reggitori. Chi può leggere i resoconti dei divertimenti del circo senza un moto d'orrore? O chi può mai sorprendersi del fatto che gli imperatori trattassero poi il proprio popolo nello stesso modo in cui questo trattava i propri schiavi? In situazioni simili la generale mancanza d'umanità suscita spesso il barbaro rimpianto di Caligola per il fatto che il popolo non abbia un solo collo. Ci si potrebbe quasi compiacere, in tal caso, di por fine, con un unico colpo, a una simile schiatta di mostri. « Potete ringraziare gli dei — continua l'autore citato (*Epist.*, 7), rivolgendosi al popolo romano — di avere un signore (cioè il dolce e misericordioso Nerone) incapace d'imparare da voi la crudeltà ». Ciò veniva detto all'inizio del suo regno; ma in seguito Nerone si adeguò assai bene ad essi e in quest'opera fu senza dubbio molto aiutato dalla barbarie cui, fin dall'infanzia, era stato abituato ad assistere.

la causa primaria di quell'estrema abbondanza di popolazione che si sostiene esistesse allora. Oggi, tutti i padroni dissuadono i propri servi maschi dallo sposarsi e non ammettono affatto e per nessun motivo che si maritino le femmine, le quali in tal caso non sarebbero più in grado di adempiere i loro doveri. Ma, là dove il padrone possiede anche le persone dei suoi servi, le loro nozze sono fonte di ricchezza per lui e gli forniscono nuove generazioni di schiavi, che rimpiazzano quelli resi invalidi dalla vecchiaia e dalle infermità. Egli, quindi, incoraggia la loro riproduzione così come fa col proprio bestiame; ne alleva i piccoli con la stessa cura e li educa a qualche arte o mestiere che li renderà più utili o redditizi per lui. I ricchi sono, in tal modo, interessati all'esistenza, se pure non al benessere, dei poveri e si arricchiscono accrescendo il numero e l'industriosità dei propri soggetti. Ogni uomo, venendo a trovarsi sovrano entro la famiglia, ha lo stesso interesse nei confronti di quest'ultima che il principe ha nei confronti dello Stato e, come il principe, non avverte alcun impulso di ambizione o vanagloria che possa spingerlo a spopolare il suo piccolo reame. Questo, in ogni istante, si dispiega sotto i suoi occhi ed egli ha tempo e modo di controllare i dettagli più minuti dei matrimoni e dell'educazione dei suoi sudditi [16].

Questi son dunque i risultati della schiavitù domestica, secondo l'apparenza e l'aspetto immediato delle cose: ma se esaminiamo il problema più in profondità troveremo forse motivo per ritrattare i nostri giudizi precipitosi. Il paragone tra il governo delle creature umane e quello del bestiame può turbare; ma essendo estremamente giusto, limitata-

[16] Possiamo qui osservare che, se la schiavitù domestica avesse contribuito realmente ad aumentare la popolazione, ciò sarebbe stato un'eccezione alla regola generale per cui la felicità di qualunque società e la sua popolazione sono necessariamente concomitanti. Un padrone, a seconda dell'umore o dell'interesse, può rendere i suoi schiavi molto infelici, pur preoccupandosi, per interesse, di aumentarne il numero. Il matrimonio non è per loro questione di scelta, più di quanto non lo sia qualsiasi altro atto della loro vita.

mente alla questione qui discussa, sarà opportuno delinearne le conseguenze. Nella capitale, presso tutte le grandi città, in tutte le province industriose, ricche e popolose, ben poco bestiame è allevato. Le derrate, gli alloggi, la servitù e la manodopera sono cari e la gente trova più vantaggioso acquistare il bestiame già alquanto adulto da regioni più lontane e meno prospere. Queste ultime, quindi, vengono ad essere le sole contrade di allevamento; e per analoghe ragioni ciò vale anche per gli uomini, quando questi ultimi siano trattati alla stregua del bestiame. Allevare un ragazzo a Londra finché possa essere utilizzabile nel lavoro, costerebbe assai più caro che acquistarne uno della stessa età in Irlanda o in Scozia, cresciuto in una capanna, vestito di stracci e nutrito di patate o farina d'avena. Chiunque avesse schiavi nei paesi più ricchi e popolosi, quindi, eviterebbe la gravidanza delle femmine, impedendone o sopprimendone il frutto. La specie umana finirebbe quindi per estinguersi proprio là dove dovrebbe crescere più rapidamente, esigendo un continuo reclutamento di nuovi schiavi nelle province più povere e spopolate. Un simile continuo drenaggio tenderebbe fortemente a spopolare lo Stato e a rendere le grandi città dieci volte più deleterie di quanto non siano oggi, che ogni uomo è padrone di se stesso e provvede ai suoi figli obbendendo all'istinto potente della natura, non al calcolo del sordido interesse. Se Londra, attualmente, senza aumentare gran che la sua popolazione, necessita ogni anno di un aumento di 5000 persone tolte dalla campagna (tale è il calcolo più comune), che cosa non le abbisognerebbe, se la maggior parte degli artigiani e della gente comune fossero schiavi e fosse loro impedito di generare dalla avarizia dei padroni? Tutti gli autori antichi ci dicono che in Italia vi era un continuo afflusso di schiavi dalle province più remote, particolarmente la Siria, la Cilicia [17], la Cappadocia, l'Asia Minore, la Tracia e l'Egitto: e ciò nonostante

[17] Secondo STRABONE, lib. XIV, 668, era comune, sul mercato di Delo in Cilicia, vendere giornalmente fino a diecimila schiavi destinati ai romani.

la popolazione non aumentava in Italia, e gli scrittori dell'epoca lamentano il continuo decadimento dell'attività economica e dell'agricoltura nella penisola [18]. Dov'è dunque quella estrema fertilità degli schiavi romani che generalmente si presume? Ben lungi dal moltiplicarsi, essi non potevano, a quanto pare, mantenere stabile il proprio numero, se non attraverso immensi rinforzi. E sebbene gran numero di essi fossero di continuo manomessi e convertiti in cittadini romani, anche il numero di questi ultimi non aumentò [19] fino a quando le libertà urbane non furono estese alle province.

Il termine con cui si definiva uno schiavo nato e allevato in famiglia era *verna* [20]; tali schiavi sembra avessero

[18] COLUMELLA, lib. I, *proem.* e capp. 2 e 7; VARRONE, lib. III, cap. 1; ORAZIO, lib. II, od. 15; TACITO, *Annali*, lib. III, cap. 54; SVETONIO, *Vita Augusti*, cap. 42; PLINIO, lib. XVIII, cap. 13.

[19] « Minore in dies plebe ingenua », afferma TACITO, *Annali*, lib. IV, cap. 27.

[20] Dato che *servus* era il nome del *genus* e *verna* quello della *specie*, senza che intercorra tra i due termini alcuna correlazione, ciò autorizza la supposizione che *verna* indicasse la classe di gran lunga meno numerosa. È infatti osservazione universalmente controllabile, analizzando il linguaggio, che quando due parti di un tutto, tra loro connesse, stanno reciprocamente in una qualsiasi proporzione di numero, categoria o importanza, si inventano sempre parole correlate che si riallacciano ad entrambe le parti esprimendone il mutuo rapporto. Se non esiste alcuna proporzione reciproca, allora si inventa soltanto una nuova parola per la parte di minore importanza, onde distinguerla dal tutto. Così *man* (uomo) e *woman* (donna), *master* (padrone) e *servant* (servo), *father* (padre) e *son* (figlio), *prince* (principe) e *subject* (suddito), *stranger* (straniero) e *citizen* (cittadino), sono termini correlativi. Ma le parole *seaman* (marinaio), *carpenter* (falegname), *smith* (fabbro), *tailor* (sarto), ecc. non hanno alcun termine corrispondente per indicare coloro che non sono né falegnami né carpentieri, ecc. I linguaggi differiscono molto circa le parole specifiche per indicare questa distinzione; e possono quindi fornire molti efficaci indizi circa i costumi e gli usi dei diversi paesi. Il governo degli imperatori romani aveva talmente esaltato la milizia da imperniare su di essa ogni altro ordinamento statale. Così, *miles* (soldato) e *paganus* (campagnolo) divennero termini relativi: cosa, fino ad allora, e tutt'oggi nei moderni linguaggi, rimasta sconosciuta. La superstizione moderna ha talmente esaltato il clero che quest'ultimo ha sopraffatto ogni altro ordinamento: sicché « clero » e « laici » sono divenuti termini

per tradizione diritto a privilegi e indulgenze particolari; ragione sufficiente perché i padroni non dovessero tenerci troppo ad allevarne un numero eccessivo [21]. Chiunque abbia familiarità con le usanze dei nostri piantatori, riconoscerà la giustezza di questa osservazione [22].

Attico è molto elogiato dal suo biografo per la cura da lui mostrata nell'integrare la sua famiglia con gli schiavi in essa allevati [23]: potremmo quindi dedurne che questa pratica allora non era molto seguita.

contrapposti in tutte le lingue moderne, ed in queste soltanto. Da questi princìpi stessi, io deduco che, se il numero degli schiavi acquistati dai romani nei paesi stranieri non avesse di gran lunga superato quello degli schiavi allevati in patria, *verna* avrebbe avuto un termine correlativo per indicare l'altra categoria di schiavi, quelli importati, i quali, viceversa, sembrano aver costituito il grosso della schiavitù antica, mentre i *vernae* furono solo poche eccezioni.

[21] *Verna* è usato dagli scrittori romani come sinonimo di *scurra,* in considerazione della petulanza e della impudenza di questa particolare categoria di schiavi (MARZIALE, lib. I, ep. 42). Anche ORAZIO parla di *vernae procaces,* mentre PETRONIO, cap. 24, allude alla *vernula urbanitas.* SENECA, *De provid.,* cap. 1, parla della *vernularum licentia.*

[22] Nelle Indie Occidentali si calcola che un contingente di schiavi si assottigli del cinque per cento all'anno, qualora non vengano acquistati nuovi schiavi per integrarli. Gli schiavi infatti non riescono a mantenere stabile il loro numero neppure in quei paesi caldi, ove vesti e derrate si ottengono così agevolmente. Quanto più grave il fenomeno deve essere in Europa, soprattutto all'interno o nei dintorni delle grandi città? [1] Aggiungerò che, in base all'esperienza dei nostri piantatori, la schiavitù è per il padrone altrettanto svantaggiosa che per lo schiavo, dovunque sia possibile procurarsi dei servi retribuiti. Il padrone deve infatti vestire e nutrire lo schiavo, cosa che non fa con il servo. Il prezzo iniziale di acquisto, inoltre, è pura perdita per lui; per non accennare al fatto che il timore della punizione non spingerà mai lo schiavo a tanta laboriosità quanta ne mostra un uomo libero per il timore di essere licenziato e di non trovare un altro impiego.

[23] CORNELIO NEPOTE, *Vita Attici.* Potremmo rilevare che le proprietà di Attico si trovavano soprattutto nel remoto Epiro, dove l'allevamento degli schiavi poteva risultare vantaggioso.

---

[1] [Il resto di questa nota fu aggiunto nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

I nomi degli schiavi delle commedie greche (Siro, Miso, Geta, Trace, Davo, Lido, Frigio eccetera) legittimano la supposizione che, almeno in Atene, quasi tutti gli schiavi fossero importati dall'estero. Gli ateniesi, afferma Strabone, davano ai propri schiavi o il nome del paese ove erano stati acquistati (Lido o Siro, per esempio), o il nome più comune in quei paesi stessi (come Mane o Mida per un frigio, o Tibia per un paflagone)[24].

Demostene, dopo aver menzionato una legge che proibiva ad ogni cittadino di battere lo schiavo di un altro, ne loda l'umanità e aggiunge che, se i barbari presso i quali erano acquistati gli schiavi avessero saputo che i loro compatrioti sarebbero stati trattati con tale gentilezza, avrebbero nutrito per gli ateniesi la massima stima[25].

Isocrate[26] fa capire anch'egli che gli schiavi dei greci erano in genere o, almeno, molto spesso dei barbari.

Aristotele, a sua volta, nella *Politica*[27] dà per scontato che lo schiavo sia sempre uno straniero. Gli antichi autori comici facevano parlare agli schiavi un dialetto straniero[28]. Si trattava di una fedele imitazione della realtà[29].

È ben noto che Demostene nella sua minore età era stato defraudato dai tutori di una immensa fortuna e che, in seguito, ricuperò per via legale il corrispettivo del suo patrimonio. Le orazioni da lui pronunciate in quell'occasione ci sono state conservate e contengono una dettagliata esposizione dell'intera sostanza lasciatagli dal padre[30] in denaro, mercanzie, palazzi e schiavi, insieme al valore di ciascun bene. Tra l'altro vi erano 52 schiavi, tutti artigiani e maschi, 32 dei quali spadari e 20 costruttori di triclini[31]; non una

[24] Lib. VII, 304.
[25] *In Mid.*, p. 221 dell'ed. aldina.
[26] *Panegyr.*
[27] Lib. VII, cap. 10.
[28] Aristofane, *Equites*, 17. L'antico scoliasta osserva a proposito di questo passo: βαρβαρίζει ὡς δοῦλος.
[29] [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione M. (*N.d.C.*)]
[30] *In Aphobum*, 816.
[31] Κλινοποιοί, cioè fabbricanti dei letti su cui gli antichi mangiavano.

parola di qualsiasi moglie, figlio o famiglia servile, che sarebbe certamente esistita anche nella casa di Demostene, se fosse stata pratica diffusa ad Atene quella di allevare gli schiavi e farli riprodurre. Il valore dell'insieme, anzi, doveva dipendere in gran parte da quella circostanza. Nessuna schiava è neppure menzionata, eccezion fatta per alcune ancelle che appartenevano alla madre di Demostene. Questo argomento ha notevole peso anche se non può considerarsi del tutto esclusivo.

Esaminiamo ora questo passo di Plutarco[32], in cui si parla di Catone il Vecchio: « Egli aveva gran numero di schiavi, che curava di acquistare al mercato dei prigionieri di guerra; e li sceglieva giovani, affinché potessero essere agevolmente abituati a qualsiasi dieta e modo di vivere e istruiti in qualsiasi ufficio o lavoro, proprio come si può insegnare qualunque cosa ai cani o ai cavalli. E, ritenendo che l'amore fosse la fonte primaria di ogni disordine, consentiva agli schiavi maschi di aver commercio con le schiave della sua famiglia dietro pagamento di una certa somma per questo privilegio: ma proibiva rigorosamente ogni intrigo al di fuori della famiglia ». Forse che in questo passo si trova indicazione alcuna di quella cura che si pretende gli antichi avessero per il matrimonio e la riproduzione dei loro schiavi? Se quella era una pratica comune fondata su un interesse generale, sarebbe stata senza dubbio accolta anche da Catone il Vecchio, che era un grande economista e viveva in tempi nei quali l'antica frugalità e semplicità di modi godeva ancora di credito e di stima.

È esplicitamente rilevato dai giuristi romani, che ben di rado qualcuno acquistava degli schiavi con l'intento di farli procreare[33].

[32] *Vita Catonis*, 21.

[33] « Non temere ancillae ejus rei causa comparantur ut pariant » (*Digest.* lib. V, tit. 3, *De haered. petit.*, lex 27). I testi che seguono sono dello stesso tenore: « Spadonem morbosum non esse, neque vitiosum, verius mihi videtur; sed sanum esse, sicuti illum qui unum testiculum habet, qui etiam generare potest » (*Digest.*, lib. II, tit. 1, *De aedilitio edicto*, lex 6, § 2). « Sin autem quis ita spado sit, ut tam

I nostri lacchè e le nostre ancelle, credo, non servono molto a moltiplicare la specie: ma gli antichi, oltre alla cura delle loro persone, affidavano quasi ogni lavoro e perfino quasi ogni manifattura [34] agli schiavi, che vivevano, in gran parte, in famiglia; e alcuni grossi personaggi possedevano fino a diecimila schiavi. Se sussiste ancora qualche dubbio che l'istituzione della schiavitù fosse sfavorevole alla riproduzione (e lo stesso ragionamento, almeno in parte, vale per i servi di oggi come per gli schiavi antichi), quanto deve essere stata distruttiva la schiavitù stessa su scala tanto ampia?

La storia ricorda un nobile romano che aveva sotto il suo stesso tetto 400 schiavi: ed essendo stato assassinato dalla vendetta furibonda di uno di loro, la legge fu applicata con rigore e tutti senza eccezione vennero messi a morte [35]. Molti altri nobili romani avevano famiglie altrettanto o più numerose; e credo che ciascuno ammetterà che ciò difficilmente avrebbe potuto avvenire, qualora dovessimo supporre che gli schiavi si sposavano e le loro donne procreavano [36].

necessaria pars corporis penitus absit, morbosus est» (*Ibid.*, lex 7). La sua impotenza, a quanto sembra, era fonte di preoccupazione solo qualora la salute o l'esistenza potessero venirne minacciate. Per ogni altro rispetto, il suo valore restava immutato. Lo stesso ragionamento è applicato alle schiave: « Quaeritur de ea muliere quae semper mortuos parit, an morbosa sit? et ait Sabinus, si vulvae vitio hoc contingit, morbosam esse » (*Ibid.*, lex 14). È stato anche discusso se una donna incinta dovesse considerarsi malata o menomata; ed è stato deciso che essa è sana, non in considerazione del valore della sua prole, ma perché è compito naturale delle donne quello di procreare: « Si mulier praegnans venerit, inter omnes convenit sanam eam esse. Maximum enim ac praecipuum munus foeminarum accipere ac tueri conceptum. Puerperam quoque sanam esse; si modo nihil extrinsecus accedit, quod corpus ejus in aliquam valetudinem immitteret. De sterili Coelius distinguere Trebatium dicit, ut si natura sterilis sit, sana sit; si vitio corporis, contra » (*Ibid.*).

[34] [« e perfino ... manifattura » fu aggiunto nell'edizione Q. (*N.d.C.*)]

[35] TACITO, *Annali*, lib. XIV, cap. 43.

[36] Gli schiavi delle grandi case avevano assegnate piccole stanze dette *cellae*; di qui il nome di cella fu applicato alla stanza dei monaci nei conventi. Si veda anche, sull'argomento, GIUSTO LIPSIO,

Fin dai tempi del poeta Esiodo [37] gli schiavi sposati, fossero maschi o femmine, erano considerati poco utili. Quanto più dovevano esserlo là dove, come a Roma, il loro numero nelle famiglie era salito così spropositatamente e dove l'antica semplicità dei costumi era stata bandita da ogni classe sociale?

Nel suo *Economico*, ove impartisce istruzioni sulla direzione di una fattoria, Senofonte raccomanda di alloggiare con cura e attenzione speciali, a congrua distanza gli uni dalle altre, gli schiavi e le schiave, e non sembra neppure fare l'ipotesi che essi possano essere sposati. I soli schiavi che, tra i greci, sembra avessero perpetuato la propria specie erano gli iloti, i quali avevano alloggi particolari e venivano considerati più schiavi dello Stato che non degli individui [38].

Lo stesso autore ci narra [39] che il sorvegliante degli schiavi di Nicia, per un accordo col suo padrone, doveva pagare a quest'ultimo un obolo al giorno per ciascuno schiavo, oltre a mantenerli ed a conservarne il numero: se gli schiavi avessero generato, quest'ultima clausola sarebbe stata superflua [40].

Gli antichi parlano così spesso delle provviste assegnate a ciascuno schiavo come d'una razione precisa e fissata [41], che è naturale dedurne come quasi tutti gli schiavi vivessero senza sposarsi e ricevessero quelle razioni come una sorta di retribuzione in natura.

Perfino tra i lavoratori della terra, tra i quali sarebbe più naturale attenderselo, il costume di sposare gli schiavi non sembra sia stato molto comune. Catone, enumerando gli schiavi necessari alla coltivazione di un vigneto di cento acri, ne computa 15 (il *villicus* e la *villica*, cioè il sorve-

Saturn., I, cap. 14. Anche questo autorizza la supposizione che gli schiavi non si sposassero e non procreassero.

[37] *Le opere e i giorni*, 405, e anche 602.

[38] STRABONE, lib. VIII, 365.

[39] SENOFONTE, *De ratione redituum*, 4, 14.

[40] [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

[41] CATONE, *De re rustica*, cap. 56; *Donatus in Phormion* lib. I, 9; SENECA, *Epist.*, 80.

gliante e la moglie, ed altri 13 schiavi); per un oliveto di 240 acri calcola occorrano, oltre al sorvegliante e alla moglie, 11 schiavi, e così via in proporzione alla maggiore o minore estensione dei vigneti e degli oliveti [42].

Varrone [43], citando questo passo di Catone, riconosce la giustezza del computo sotto ogni aspetto salvo l'ultimo. Infatti, egli osserva, dato che è sempre indispensabile disporre d'un sorvegliante con la moglie, il vigneto e l'oliveto siano grandi o siano piccoli, ciò deve alterare l'esattezza della proporzione. Se il computo di Catone fosse stato errato sotto qualunque altro rispetto, sarebbe stato indubbiamente corretto da Varrone che sembra davvero felice di aver scovato un errore tanto insignificante.

Lo stesso autore [44], insieme a Columella [45], raccomanda tassativamente di dar moglie al sorvegliante, allo scopo di legarlo più strettamente al servizio del padrone. Era questa, dunque, un'indulgenza particolare concessa allo schiavo in cui si riponeva tanta fiducia.

Nello stesso luogo, Varrone menziona tra le precauzioni utili quella di non acquistare troppi schiavi in uno stesso paese, per evitare che essi formino fazioni e promuovano ribellioni all'interno della famiglia: dal che è lecito dedurre la supposizione che in Italia la maggior parte degli schiavi. anche di quelli destinati all'agricoltura (dato che Varrone non ne menziona altri) erano acquistati nelle province più remote. Tutti sanno che gli schiavi domestici, che a Roma erano strumenti di lusso e di esibizionismo, erano comunemente importati dall'Oriente. « Hoc profecere — afferma Plinio parlando delle cure gelose dei padroni — mancipiorum legiones, et in domo turba externa, ac servorum quoque causa nomenclator adhibendus » [46].

[42] *De re rustica*, capp. 10, 11.
[43] Lib. I, cap. 18.
[44] Lib. I, cap. 17.
[45] Lib. I, cap. 18.
[46] Lib. XXXIII, cap. 1. Analogamente TACITO, *Annali*, lib. XIV, cap. 44. [Questo riferimento a Tacito fu aggiunto nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

Effettivamente Varrone[47] raccomanda di far riprodurre i pastori schiavi, per averne di giovani. Ciò perché, essendo le tenute a pastorizia generalmente in luoghi remoti e meno floridi, e vivendo ciascun pastore in una capanna separata, il suo matrimonio e la sua prolificità non erano suscettibili degli stessi inconvenienti che si riscontravano nelle contrade più progredite, dove molti schiavi vivevano tutti insieme nelle mura domestiche (come avveniva dovunque nelle fattorie romane che producevano vini e cereali). Se teniamo presente questa eccezione riguardo ai pastori, e ne ponderiamo i motivi, essa servirà a dare una valida conferma a tutte le nostre ipotesi precedenti[48].

Columella[49], lo ammetto, consiglia al padrone di concedere un premio e persino la libertà alla schiava che gli abbia procreato ed allevato più di tre figli: una prova questa del fatto che talvolta gli antichi facevano riprodurre i loro schiavi, e ciò non si può negare. Se così non fosse stato, la pratica della schiavitù, tanto comune nell'antichità, avrebbe dovuto essere talmente distruttiva da non poter venire in alcun modo sanata. Tutto quanto pretendo dedurre da queste argomentazioni è che, in generale, la schiavitù torna a svantaggio tanto della felicità come della consistenza numerica dell'umanità, e che essa non può essere assai meglio sostituita dalla pratica del lavoro retribuito.

Le leggi, o, come alcuni autori le chiamano, le illegalità dei Gracchi furono determinate dal fatto che i due fratelli avevano osservato con preoccupazione l'aumento degli schiavi e la diminuzione dei liberi cittadini in tutta Italia. Appiano[50] attribuisce questo aumento alla riproduzione degli schiavi; Plutarco[51] all'acquisto di schiavi barbari, incate-

[47] Lib. II, cap. 10.

[48] « Pastoris duri est hic filius, ille bubulci » (GIOVENALE, *Sat.*, 11, 151).

[49] Lib. I, cap. 8.

[50] *De bell. civ.*, lib. I, cap. 7.

[51] PLUTARCO, *Vita Tiberi et C. Gracchi*.

nati e imprigionati, βαρβαρικὰ δεσμωτήρια[52]. Probabilmente entrambi questi motivi concorsero al risultato.

La Sicilia afferma Floro[53], era piena di *ergastula* e veniva coltivata da schiavi in catene. Euno e Atenione fomentarono la guerra servile, abbattendo queste mostruose prigioni e liberando 60 mila schiavi. Pompeo il Giovane accrebbe il suo esercito spagnolo con lo stesso espediente[54]. Se gli schiavi delle campagne erano generalmente in questa stessa situazione in ogni parte dell'impero romano, e se era difficile o impossibile trovare alloggiamenti particolari per le famiglie degli schiavi urbani, a qual punto doveva considerarsi sfavorevole alla riproduzione, oltre che all'umanità, l'istituzione della schiavitù domestica?

Oggigiorno Costantinopoli necessita degli stessi rinforzi di schiavi da tutte le province che Roma esigeva in passato: quelle province sono di conseguenza tutt'altro che popolose.

L'Egitto, secondo il signor Maillet, invia continuamente contingenti di schiavi negri alle altre regioni dell'impero turco, e ne riceve annualmente un equivalente quantitativo di bianchi: gli uni reclutati nelle parti interne dell'Africa, gli altri in Circassia, Mingrelia e Tartaria.

I nostri odierni conventi sono, senza dubbio, pessime istituzioni: ma abbiamo motivo di sospettare che anticamente ogni famiglia d'Italia, e con ogni probabilità di tutte le altre parti del mondo, fosse una specie di convento. E, pur avendo ragione di condannare tutte quelle istituzioni

52 Dello stesso tenore è il passaggio di SENECA IL VECCHIO, *Exc. controversia* 5, lib. V. « Arata quondam populis rura, singulorum ergastulorum sunt; latiusque nunc villici, quam olim reges, imperant ». « At nunc eadem — dice PLINIO, lib. XVIII, cap. 3 — vincti pedes, damnatae manus, inscripti vultus exercent ». Parimenti MARZIALE, lib. IX, ep. 22: « Et sonet innumera compede Tuscus ager ». Anche LUCANO, lib. I, 167: « Tum longos jungere fines / Agrorum et quondam duro sulcata Camilli / Vomere, et antiquos Curiorum passa ligones / Longa sub ignotis extendere rura colonis ». O anche in lib. VII, 402: « Vincto fossore coluntur / Hesperiae segetes ».

53 Lib. III, cap. 19.

54 FLORO, lib. IV, cap. 8.

papiste come altrettanti asili di superstizione[55], che impongono alla comunità oneri gravi e opprimono gli sventurati loro prigionieri, siano essi maschi o femmine, tuttavia è lecito domandarsi se essi siano, per la popolosità dello Stato, tanto distruttivi quanto in genere si presume. Qualora la terra appartenente a un convento venisse assegnata a un nobile, egli spenderebbe il suo reddito in cani, cavalli, servi, stallieri, cuochi e ancelle, sicché la sua famiglia non fornirebbe al paese molti più cittadini di quanti ne fornisca il convento.

La ragione più frequente per cui i genitori gettano le loro figlie in un monastero è che non possono sovraccaricarsi di una famiglia troppo numerosa; ma gli antichi avevano un metodo quasi altrettanto innocente, e senza dubbio più efficace: quello di esporre i bambini nella prima infanzia. Questa pratica era assai comune e nessun autore di quei tempi ne parla con l'orrore che merita, accennandovi tutt'al più con scarsa disapprovazione[56]. Plutarco, l'umanissimo, bonario Plutarco[57], ricorda come un merito di Attalo, re di Pergamo, il fatto che egli avesse assassinato o, se preferite, esposto tutti i suoi figli, allo scopo di lasciare la corona al figlio di suo fratello Eumene, dimostrando così la sua gratitudine e affezione a Eumene, che lo aveva preferito a sua volta al figlio nella linea ereditaria. Fu lo stesso Solone, il più celebrato di tutti i saggi della Grecia, a concedere legalmente ai genitori il permesso di uccidere i propri figli[58].

Dovremmo allora ammettere che questi due elementi, i voti monastici e l'esposizione dei bambini, si compensino reciprocamente e contrastino in egual misura l'incremento della popolazione? Dubito che il vantaggio in questo caso stia dalla parte degli antichi. Forse, per una strana connessione di cause, la barbara usanza degli antichi avrebbe po-

[55] [Nelle edizioni H-P si leggeva: « delle più abiette superstizioni ». (*N.d.C.*)]

[56] TACITO, *Germania*, 19, la deplora.

[57] *De fraterno amore*. SENECA approva inoltre l'esposizione dei bimbi malati: *De ira*, lib. I, cap. 15.

[58] SESTO EMPIRICO, lib. III, cap. 24.

tuto rendere il mondo di allora più popoloso. Rimovendo il timore di una famiglia troppo numerosa, essa potrebbe avere indotto molta gente al matrimonio: e tale è la forza degli affetti naturali che ben pochi, relativamente, potrebbero aver avuto abbastanza risolutezza, al momento cruciale, da portare ad effetto le loro intenzioni iniziali.

La Cina, l'unico paese ove questa pratica dell'esposizione dei bambini prevale ancor oggi, è il paese più popoloso che si conosca; ed ogni uomo vi si sposa prima della ventina. Questi matrimoni precoci ben difficilmente potrebbero essere così diffusi, qualora gli uomini non avessero la prospettiva di potersi liberare dei figli con un mezzo tanto semplice. Ammetto che Plutarco [59] parla dell'esposizione come di una abitudine assai comune tra i poveri; poiché i ricchi erano allora ostili al matrimonio, a causa delle pressioni che facevano quanti si attendevano da loro dei lasciti, gli interessi dello Stato non erano certo in una situazione favorevole tra loro [60].

Di tutte le scienze nessuna ha manifestazioni esteriori più ingannevoli della politica. Gli ospizi per i trovatelli sembrano favorire l'aumento della popolazione, e forse può darsi che sia così, qualora il loro esercizio sia sottoposto ad opportune restrizioni. Ma, quando essi aprono le porte a chiunque senza distinzione, ottengono probabilmente l'effetto contrario, e sono perniciosi allo Stato. Si calcola che dei bambini nati a Parigi uno su nove sia inviato all'ospizio; seb-

[59] *De amore prolis.*

[60] L'usanza di lasciare grandi somme di denaro agli amici, pur avendo parenti stretti, era comune tanto in Grecia quanto a Roma, da quello che possiamo rilevare in Luciano. Questa usanza è modernamente assai meno diffusa, e il *Volpone* di Ben Jonson è quindi quasi interamente derivato dagli autori antichi e meglio si attaglia alle usanze di quei tempi. È lecito pensare che la facilità nel divorzio esistente a Roma costituisse un altro ostacolo al matrimonio. Tale usanza, infatti, non solo non evita contrasti di *carattere*, ma piuttosto li accresce, mentre fomenta quelli d'*interesse*, che sono assai più pericolosi e distruttivi. Si veda sull'argomento il saggio diciannovesimo della prima parte dei *Saggi morali, politici e letterari*. Forse sarà bene tenere in qualche conto anche le innaturali concupiscenze degli antichi.

bene sembri accertato, secondo il comune andamento delle vicende umane, che sì e no un bambino su cento abbia genitori che non siano affatto in grado di allevarlo ed educarlo. La grande[61] differenza — sia dal punto di vista della salute, che della laboriosità e della moralità — intercorrente tra l'educazione di un ospizio e quella di una famiglia dovrebbe indurre tutti noi a non rendere troppo facile ed invitante l'accesso agli ospizi. Uccidere il proprio figlio è un insulto alla natura e deve quindi essere alquanto inconsueto, ma affidarlo alle cure altrui è senza dubbio molto allettante per la naturale indolenza dell'umanità.

Abbiamo considerato la vita domestica e le consuetudini degli antichi, a confronto di quelle dei moderni, in cui, nell'insieme, dimostriamo una certa superiorità, almeno per quanto riguarda l'argomento in questione; esamineremo ora le istituzioni e i costumi *politici* di entrambe le età, ponderando la loro influenza nell'ostacolare o nel favorire la propagazione del genere umano.

Prima dello sviluppo della potenza romana, o piuttosto prima del suo pieno consolidamento, quasi tutti i paesi che furono teatro della storia antica si suddividevano in territori minori, in piccole comunità, ove naturalmente prevaleva un grande livellamento delle fortune e la sede del governo si trovava sempre molto vicina alle frontiere.

Era questa la situazione non solo della Grecia e dell'Italia ma anche della Spagna, della Gallia, della Germania, dell'Africa e di una gran parte dell'Asia Minore. E si deve ammettere che nessuna organizzazione politica poteva essere più favorevole alla propagazione dell'umanità, poiché, sebbene un uomo dotato di un enorme patrimonio, non essendo capace di consumare più di chiunque altro, dovesse dividerlo con quelli che lo servivano e avevano cura di lui, tuttavia, essendo i possessi di questi ultimi assai precari, essi non avevano lo stesso impulso a sposarsi che avrebbero avuto, qualora ciascuno fosse stato in possesso di una piccola fortuna, sicura e indipendente. Le città troppo grandi,

[61] [Nelle edizioni H-P si leggeva: « L'infinita ». (*N.d.C.*)]

inoltre, sono distruttive per la società, in quanto generano vizi e disordini di ogni sorta e affamano le province più lontane, e perfino se stesse, in conseguenza dei prezzi elevatissimi cui portano tutte le derrate. Dove ciascuno ha la sua piccola casa e il suo piccolo campo, dove ciascuna contea ha la sua capitale libera e indipendente, com'è felice la situazione umana! Quanto è favorevole all'industria e all'agricoltura, ai matrimoni e alla procreazione! La prolificità degli uomini, qualora potesse svilupparsi appieno senza le restrizioni imposte dalla povertà e dal bisogno, raddoppierebbe il numero degli uomini ad ogni generazione. E nulla, senza dubbio, più di codeste piccole comunità, può dare agli uomini maggiore libertà, né determinare una tale eguaglianza di fortune tra i cittadini. Tutti gli Stati piccoli producono spontaneamente un'uguaglianza di condizioni economiche in quanto non offrono nessuna possibilità di grandi arricchimenti; ma le comunità piccole producono una uguaglianza ancor maggiore, grazie a quella divisione dei poteri e dell'autorità che è tanto essenziale per esse.

Allorché Senofonte [62] tornò dalla sua famosa spedizione con Ciro, si arruolò con seimila commilitoni greci al servizio del principe tracio Seute; e le clausole del contratto furono che ciascun soldato dovesse ricevere un darico al mese, ciascun capitano due darici ed egli stesso, come generale, quattro darici: una sistemazione delle retribuzioni, questa, che sorprenderebbe non poco i nostri ufficiali di oggi.

Demostene ed Eschine, con altri otto compagni, furono inviati ambasciatori da Filippo il Macedone e il compenso loro versato complessivamente, per oltre 4 mesi di missione, fu di mille dracme, cioè di meno di una dracma al giorno per ciascun ambasciatore [63]. Ma una dracma al giorno, anzi talvolta due [64], erano appunto la paga di un soldato semplice.

Tra i romani un centurione aveva una paga soltanto

[62] *Anabasi*, lib. VII, 6.

[63] DEMOSTENE, *De falsa leg.*, 390. Egli la definisce anzi « una somma considerevole ».

[64] TUCIDIDE, lib. III, 17.

doppia di quella di un legionario, al tempo di Polibio[65], e possiamo trovare regolati in tale proporzione i premi concessi per un trionfo[66]. Marco Antonio e il triumvirato, tuttavia, assegnarono ai centurioni un compenso cinque volte più alto che ai soldati semplici[67]: di tanto l'accrescimento della comunità aveva aumentato l'ineguaglianza tra i cittadini[68].

Bisogna ammettere che l'attuale situazione, riguardo alla libertà civile e all'eguaglianza economica, non è altrettanto favorevole all'incremento della popolazione né alla sua felicità. L'Europa è suddivisa prevalentemente in grandi monarchie e le parti di essa che sono frazionate in territori minori sono generalmente governate da sovrani assoluti, che rovinano i loro popoli scimmiottando i grandi monarchi nello splendore delle corti e nel numero delle milizie. Soltanto la Svizzera e l'Olanda ricordano le antiche repubbliche, e sebbene la prima sia ben lungi dal possedere alcun vantaggio di suolo, di clima o di commercio, non di meno l'abbondanza della sua popolazione, a dispetto dei contingenti militari che essa fornisce alle milizie d'ogni Stato d'Europa, dimostra sufficientemente la superiorità delle sue istituzioni politiche.

Le antiche repubbliche derivavano dal numero dei cittadini la principale o unica loro sicurezza. I trachini, avendo perduto gran numero di cittadini, anziché arricchirsi con l'eredità dei compatrioti scomparsi, chiesero a Sparta, loro capitale, un nuovo quantitativo di abitanti. Gli spartani ne raccolsero subito diecimila, e tra di essi i trachini suddivisero la terra appartenuta ai compatrioti periti[69].

Dopo che Timoleone aveva bandito Dionigi da Siracusa, ed aveva sistemato la situazione della Sicilia, constatando

[65] Lib. VI, cap. 37.

[66] Tito Livio, lib. XLI, capp. 7, 13, *et alibi passim*.

[67] Appiano, *De bell. civ.*, lib. IV, 20.

[68] Cesare, *De bello gallico*, lib. VIII, 4, dava ai centurioni un premio dieci volte maggiore di quello dei soldati semplici. Nel documento rodiota citato più avanti, per il riscatto nessuna distinzione era fatta a seconda del grado militare.

[69] Diodoro Siculo, lib. XII, 59. Tucidide, lib. III, 92.

come le città di Siracusa e Selinunte fossero state estremamente spopolate dalla tirannia, dalla guerra e dalle fazioni, invitò alcuni abitanti della Grecia a ripopolarle[70]. Immediatamente quarantamila uomini — Plutarco[71] parla di settantamila — si offersero, ed egli distribuì loro altrettanti appezzamenti di terreno, con grande soddisfazione degli antichi abitanti: dimostrazione, questa, e dei criteri dell'antica politica, che influiva sulla popolosità più che sulla ricchezza, e dei buoni effetti di tali criteri, che si manifestavano nell'estrema popolosità di quel piccolo paese, la Grecia, capace di fornire istantaneamente una così grande colonia. La situazione non era molto diversa nella Roma dei primi tempi. M. Curio afferma che chi non sappia accontentarsi di 7 acri è pessimo cittadino[72].

Codeste idee di eguaglianza non potevano che determinare un grande incremento della popolazione.

Dobbiamo ora esaminare gli inconvenienti che gli antichi incontravano in fatto di popolazione, e quali ostacoli discendevano dai loro princìpi e dalle loro istituzioni politiche. Vi sono generalmente dei compensi in ogni situazione umana: e, sebbene questi compensi non siano sempre perfettamente equilibrati, tuttavia servono, almeno, a ridurre le ripercussioni del fattore prevalente. Paragonarli tra loro e valutarne l'influenza è senza dubbio difficile, anche quando essi si producono nella stessa epoca ed in paesi confinanti: ma quando molti secoli trascorrono e solo qualche sporadico lume ci è fornito dagli antichi autori, che altro si può fare

[70] Diodoro Siculo, lib. XVI, 82.

[71] Plutarco, *Vita Timoleonis*, 23.

[72] Plinio, lib. XVIII, cap. 3. Lo stesso autore, al cap. 6, afferma: « Verumque fatentibus latifundia perdidere Italiam; jam vero et provincias. Sex domi semissem Africae possidebant, cum interfecit eos Nero princeps ». Da questo punto, di vista, la barbara strage perpetrata dai primi imperatori romani non fu forse tanto distruttiva per la nazione come potremmo immaginare. Tale strage non si arrestò, finché non furono perite tutte le illustri famiglie che avevano goduto i frutti del saccheggio del mondo intero durante l'ultimo periodo della repubblica. I nuovi nobili succeduti ad essi furono meno splendidi, come possiamo apprendere da Tacito, *Ann.*, lib. III, cap. 55.

se non dilettarci esponendo i pro e i contro su di un soggetto interessante, e correggendo così i giudizi precipitosi e radicali?

In primo luogo possiamo osservare che le antiche repubbliche erano quasi perpetuamente in stato di guerra: conseguenza naturale del loro spirito bellicoso, del loro amore della libertà, della loro reciproca emulazione e di quell'odio che generalmente prevale tra i paesi che vivono in stretta vicinanza. Orbene, la guerra è in un piccolo Stato assai più deleteria che in un grande, sia perché nel primo caso tutti gli abitanti debbono prestare servizio militare, sia perché tutto lo Stato è in zona di frontiera e si trova quindi esposto alle scorrerie del nemico.

Gli antichi metodi di guerra erano assai più distruttivi dei moderni, soprattutto per la distribuzione del bottino, che si concedeva ai soldati. I soldati degli eserciti moderni sono di natura talmente bassa, che si può agevolmente constatare come una qualsiasi aggiunta al puro e semplice soldo generi fra loro confusione e disordine e totale scomparsa della disciplina. Sicché la stessa mediocrità e scelleratezza di coloro che compongono gli eserciti moderni rende tali eserciti meno distruttivi per i paesi che essi invadono: un esempio di più di quanto siano ingannevoli in ogni ragionamento politico le apparenza superficiali [73].

Le battaglie dell'antichità erano molto più sanguinose per la natura stessa delle armi impiegate. Gli antichi schieravano i loro uomini in masse profonde 16, 20 o 50 file, raccogliendoli su un fronte molto stretto, e non era difficile trovare un campo in cui entrambi gli eserciti potessero manovrare ed affrontarsi. Anche quando una parte delle truppe era ostacolata e trattenuta da siepi, alture, boschi o fossi, la battaglia non era mai decisa così alla svelta tra le opposte schiere, da non dar tempo agli altri di superare le difficoltà

[73] I soldati antichi essendo tutti liberi cittadini, salvo nei ranghi più bassi, erano tutti sposati. I soldati d'oggi sono costretti a vivere in celibato, o, comunque, i loro matrimoni servono poco all'aumento della popolazione: fatto, questo, che dovrebbe essere forse preso in considerazione, quale elemento a favore degli antichi.

incontrate e intervenire nello scontro. E poiché l'intero esercito veniva così a trovarsi impegnato, e ciascun uomo strettamente agganciato col suo antagonista, le battaglie erano in genere molto sanguinose e da ambo le parti si faceva grande strage, soprattutto tra gli sconfitti. Gli schieramenti lunghi e sottili imposti dalle armi da fuoco e la rapida decisione dei combattimenti trasformano le battaglie moderne in scontri solo parziali, e consentono al generale battuto all'inizio della giornata di disimpegnare integra ed efficiente la maggior parte del suo esercito [74].

Le battaglie dell'antichità, sia per la loro durata sia per la loro somiglianza ai combattimenti individuali, giungevano ad un grado di furore quasi sconosciuto alle età successive. Nulla poteva indurre allora i combattenti a dar tregua, se non la speranza del profitto derivabile dalla vendita dei prigionieri come schiavi. Nelle guerre civili, rileva Tacito [75] le battaglie erano particolarmente sanguinose appunto perché i prigionieri non potevano esser fatti schiavi.

Quanto aspra doveva essere la resistenza, se i vinti si attendevano un destino tanto crudele! Quanto inestinguibile il furore, là dove i metodi di guerra erano sotto ogni aspetto così cruenti e severi!

Si trovano frequenti esempi, nella storia antica, di città assediate i cui abitanti, piuttosto di aprire le porte ai nemici, trucidarono le mogli e i figli loro e si gettarono poi all'assalto come al suicidio, consolati forse da qualche speranza di vendetta sul nemico. I greci [76], come i barbari,

[74] [(Ed. H-P, t) « Se il progetto della colonna prospettato da Folard fosse realizzato (il che sembra impossibile [1]) renderebbe le battaglie moderne altrettanto rovinose di quelle antiche ». (*N.d.C.*)]

[75] *Hist.*, lib. II, cap. 44.

[76] Così Abido, menzionato da Livio, lib. XXXI, capp. 17 e 18, e da Polibio, lib. XVI, 34. Così anche gli abitanti di Xanto, secondo Appiano, *De bello civ.*, lib. IV, 80.

---

[1] A che serve la colonna dopo che ha infranto la linea del nemico? Solo ad assalirlo sui fianchi e a disperdere tutto ciò che le si para di fronte con un fuoco da tutti i lati. Ma prima di aver infranto la linea del nemico, la colonna non gli offre forse un fianco esposto al tiro dei fucili e, che è ancor peggio, al tiro dei cannoni?

furono spesso trascinati a questo estremo di furore. E questo stesso spirito estremo di risolutezza e crudeltà, in altri casi meno vistosi, deve essere stato distruttivo per la società umana in tutte quelle minuscole comunità che vivevano in stretta vicinanza ed erano di continuo impegnate in guerre e contese.

Plutarco [77] afferma che talvolta le guerre erano condotte in Grecia solo mediante scorrerie, saccheggi e piraterie: metodi che, nei piccoli Stati, dovevano risultare più distruttivi delle battaglie e degli assedi più sanguinosi.

In base alla legge delle Dodici Tavole, il possesso della terra per due anni e dei beni mobili per un anno, costituiva titolo di proprietà [78]: il che sta ad indicare come a quell'epoca non vi fossero in Italia assai più ordine, tranquillità e organizzata amministrazione civile che non oggi tra i tartari.

L'unico accordo per lo scambio di prigionieri che io ricordi nella storia antica è quello stipulato tra i rodioti e Demetrio Poliorcete: in esso si stabiliva che un cittadino libero fosse riscattato per 1000 dracme e uno schiavo armato per 500 [79].

Ma, *in secondo luogo*, sembra che le usanze antiche fossero più svantaggiose delle moderne non solo in tempo di guerra, ma anche in tempo di pace, e sotto ogni rispetto, eccezion fatta per l'amore delle libertà civili e dell'uguaglianza, che, ammetto, è d'importanza considerevole. Escludere la faziosità da un governo libero è molto difficile, se non del tutto impossibile; ma un furore di parte altrettanto violento e delle usanze altrettanto sanguinose sono oggi reperibili solo tra le sètte religiose [80]. Nella storia antica, infatti,

[77] *Vita Arati*, 6.

[78] *Inst.*, lib. II, cap. 6. [(Ed. H-P, n) « È vero che questa legge sembra sia sopravvissuta fino al tempo di Giustiniano. Ma gli abusi introdotti dalla barbarie non sempre sono corretti dalla civiltà ». (*N.d.C.*)]

[79] Diodoro Siculo, lib. XX, 84.

[80] [(Ed. H-P, t) « dove preti fanatici sono accusatori, giudici ed esecutori ». (*N.d.C.*)]

possiamo sempre constatare come, non appena un partito prevaleva — nobile o popolare che fosse (poiché non riesco sotto questo rispetto a rilevare differenza alcuna tra i due) [81] — sterminava immediatamente tutti i militanti del partito avverso che cadevano nelle sue mani, e bandiva tutti quelli che erano stati abbastanza fortunati da sfuggire alla sua furia.

Nessuna procedura, né garanzia legale, nessun processo, né grazia alcuna. Un quarto, un terzo, forse quasi la metà della popolazione cittadina veniva sterminata o espulsa dopo ogni rivoluzione; e gli esuli sempre si univano ai nemici esterni, tentando con ogni mezzo possibile di danneggiare i compatrioti, finché la fortuna non concedeva loro l'occasione di prender piena vendetta con un'altra rivoluzione. E, siccome tali rivoluzionari erano frequenti in quei governi turbolenti, non è facile, oggi, immaginare il disordine, la diffidenza, la gelosia e l'inimicizia allora imperanti.

Vi sono nella storia antica, a quanto posso ricordare, due sole rivoluzioni che trascorsero senza grandi crudeltà o spargimento di sangue in massacri e assassini, e precisamente la restaurazione della democrazia ateniese ad opera di Trasibulo, e il rovesciamento della repubblica romana da parte di Cesare. La storia antica ci insegna che Trasibulo promosse un'amnistia generale nei confronti dei delitti precedenti, introducendo per primo quella parola, e quell'usanza, in Grecia [82]. Sembra tuttavia, a giudicare da molte orazioni di Lisia [83], che il principale colpevole della precedente tirannia, e perfino alcuni dei suoi aiutanti, siano stati processati e condannati a morte [84]. E, quanto alla clemenza di

[81] LISIA, che militava egli stesso nella fazione popolare ed era sfuggito con grande difficoltà alle persecuzioni dei Trenta Tiranni, afferma che la democrazia era una forma di governo violenta quanto l'oligarchia. (*Orat.* 25, *De statu popul.*)

[82] CICERONE, *Philip.*, I, 1.

[83] *Orat.* 12, *Contra Eratost.*; *Orat.* 13, *Contra Agorat.*; *Orat.* 16, *Pro Mantith.*

[84] [(Ed. H-Q, t) «Si tratta di una difficoltà non chiarita e addirittura non rilevata dagli storici e dagli studiosi dell'antichità». (*N.d.C.*)]

Cesare, pur essendo stata molto celebrata, non meriterebbe gran plauso al giorno d'oggi. Egli sterminò, ad esempio, tutto il senato catoniano, allorché s'impadronì di Utica [85]: e questi, possiamo esserne certi, non erano i rappresentanti meno stimabili del partito a lui avverso. Tutti coloro che avevano impugnato le armi contro l'usurpatore furono colpiti e, con la legge emanata da Irzio, esclusi da tutte le cariche pubbliche.

Quei popoli amavano immensamente la libertà, ma non sembrano averla compresa molto bene. Allorché i Trenta Tiranni instaurarono il loro dominio in Atene, cominciarono con l'arrestare tutti i sicofanti e gli informatori, che avevano provocato tante difficoltà durante il regime democratico, e li misero a morte con una sentenza e un supplizio arbitrari. Lisia [86] e Sallustio [87] affermano che « ogni uomo esultò di queste pene », senza rendersi conto che a partire da quell'istante la libertà era già annientata.

L'estrema vigoria dello stile nervoso di Tucidide e la ricchezza di parole e di espressioni della lingua greca sembrano sopraffatti, quando quello storico tenta di descrivere i disordini che nacquero dalla faziosità in ogni città della Grecia. Si ha l'impressione che egli sia travagliato da un pensiero che trascenda la sua capacità di esprimerlo con parole. E Tucidide conclude la sua patetica narrazione con un'osservazione che è al tempo stesso fine e profonda. « In queste lotte — egli dice — prevalevano in genere i più stupidi, i più ottusi ed i più miopi. In quanto, essendo consapevoli di questa loro inferiorità, e temendo di essere sopraffatti dai più sagaci, si gettavano frettolosamente e indiscriminatamente a lavorar di spada e di pugnale, e così avevano il sopravvento sugli avversari, che stavano ordendo disegni e piani complicati per distruggerli » [88].

[85] Appiano, *De bell. civ.*, lib. II, 100.

[86] *Orat.* 25, 173; nonché *Orat.* 30, 184: qui, egli indica nello spirito fazioso delle assemblee popolari l'unica causa per la quale simili condanne illegali potessero essere disapprovate.

[87] Si veda il discorso di Cesare in *De bell. catil.*, cap. 51.

[88] Lib. III. [(Ed. H-P, n) « L'Irlanda è il paese europeo in cui a mio parere la lotta tra le fazioni e l'odio tra i partiti sono i più vio-

Per non ricordare Dionigi il Vecchio [89], che si calcola abbia trucidato a sangue freddo 10.000 suoi concittadini, né Agatocle [90], né Nabide [91], né altri ancor più sanguinari, basterà dire che i rapporti politici, anche nei governi liberi, erano estremamente violenti e distruttivi. Ad Atene i Trenta Tiranni e il partito nobiliare sterminarono senza processo, nel giro d'un anno, circa 1200 persone e bandirono oltre la metà degli altri cittadini [92].

Ad Argo, verso la stessa epoca, il popolo trucidò 1200 nobili, e poi i suoi stessi demagoghi, perché avevano rifiutato di continuare le loro persecuzioni [93]. Il popolo di Corcira uccise anch'esso 1500 nobili, bandendone un altro migliaio [94]. Queste cifre appariranno tanto più stupefacenti ove si consideri l'estrema piccolezza di quegli Stati. Eppure tutta la storia antica è piena di esempi analoghi [95].

lenti. Si arriva fino al punto da dimenticare le più elementari norme di convivenza nei rapporti fra protestanti e cattolici. Le loro cruente insurrezioni e le atroci vendette provenienti da entrambe le parti sono causa di questa reciproca malevolenza che, a sua volta, è la fonte principale del disordine, della povertà e dello spopolamento di questo paese. Io credo che la lotta tra le fazioni in Grecia fosse accesa da una rabbia ancora più forte; le rivoluzioni erano infatti molto più frequenti e l'assassinio era un principio molto più diffuso e accettato ». (*N.d.C.*)]

[89] PLUTARCO, *De virtute et fortitudine Alexandri.*

[90] DIODORO SICULO, libri XVIII, XIX.

[91] TITO LIVIO, libri XXXI, XXXIII, XXXIV.

[92] DIODORO SICULO, lib. XIV, 5. ISOCRATE, *Areop.*, 153, afferma che gli esiliati furono soltanto 5000, e che gli uccisi furono 1500. ESCHINE, *Contra Ctesiph.*, 455, indica lo stesso numero. SENECA, *De tranq. anim.*, cap. 5, parla di 1300.

[93] DIODORO SICULO, lib. XV, 58.

[94] DIODORO SICULO, lib. XIII, 48.

[95] Ricorderemo alcuni massacri menzionati dal solo Diodoro Siculo e svoltisi nel giro di sessant'anni, durante il periodo di massimo splendore della Grecia. Da Sibari furono esiliati 500 tra nobili e loro partigiani; lib. XII. Da Chio, furono banditi 600 cittadini; lib. XIII. A Efeso 340 furono i trucidati e 1000 gli esiliati; lib. XIII. 500 nobili di Cirene furono uccisi, tutti gli altri, esiliati; lib. XIV. A Corinto ne furono uccisi 120 e banditi 500; lib. XIV. Febida, lo spartano, esiliò 300 beoti; lib. XV. Alla caduta dei lacedemoni, fu restaurato il governo

Quando Alessandro ordinò che tutti gli esuli tornassero alle loro città, risultò che il loro numero ammontava a ventimila uomini [96]: quanto restava, probabilmente di massacri e stragi ben maggiori. Che numero impressionante, per un paese angusto come l'antica Grecia! E che confusione, gelosia, faziosità, spirito di vendetta e rancore dovevano lacerare quelle città ove le fazioni erano esacerbate fino a tal punto di furore e disperazione. « Attualmente in Grecia — dice Isocrate a Filippo — sarebbe più facile costruire un esercito di esuli che di cittadini ». Anche quando le cose non giungevano a tali estremi (cui peraltro giungevano, quasi in ogni città, due o tre volte ogni cent'anni), le usanze politiche antiche rendevano la proprietà assai precaria. Senofonte, nel *Convito* [97], ci dà una descrizione naturale e

democratico in molte città e, secondo la tradizione greca, le più crudeli vendette furono perpetrate contro i nobili. Ma la cosa non finì lì, perché i nobili esiliati, riuscendo ad impadronirsi nuovamente del potere, sterminarono i loro avversari a Corinto, Fiale, Megara e Fliasia. In quest'ultima città trucidarono 300 cittadini, ma il popolo, ribellandosi ancora una volta, sterminò per parte sua altri 600 nobili riesiliandone il resto; lib. XV. In Arcadia gli esiliati furono 1400 e molti i trucidati. Gli esuli si ritirarono a Sparta e a Pallanzio, ma furono consegnati ai loro concittadini che li sterminarono; lib. XV. L'esercito spartano aveva nei suoi ranghi 509 armati esuli da Argo e Tebe; *ibidem.* Ecco un elenco delle più notevoli crudeltà di Agatocle, secondo lo stesso autore: il popolo, prima che egli usurpasse il potere, aveva bandito 600 nobili; lib. XIX. In seguito quel tiranno, con l'appoggio del popolo, sterminò 4000 nobili e ne bandì 6000; *ibidem.* Altre 4000 persone trucidò a Gela; *ibidem.* Il fratello di Agatocle esiliò 8000 cittadini da Siracusa; lib. XX. Gli abitanti di Egesta in numero di 40 mila furono tutti sterminati, uomini, donne e fanciulli, dopo torture e tormenti e solo per il loro denaro; *ibidem.* Tutti i parenti dei soldati del suo esercito libico (padri, fratelli, figli, nonni) furono trucidati; *ibidem.* Uccise 7000 esuli dopo la capitolazione; *ibidem.* Bisogna rilevare che Agatocle fu uomo di grande saggezza e coraggio, e non può esser sospettato di crudeltà inutili o incompatibili con le usanze dell'epoca. [« e non può ... epoca » manca nelle edizioni H-O; nell'edizione P si leggeva invece: « e la sua crudele tirannia costituisce quindi una prova ancor più valida delle coordinate dell'epoca ». (*N.d.C.*)]

[96] DIODORO SICULO, lib. XVIII, 8.

[97] SENOFONTE, *Convito*, p. 885, nell'edizione Leunclav.

obiettiva della tirannia del popolo ateniese. « Nella mia povertà — afferma Carmide — sono assai più felice di quanto non sia mai stato allorché ero ricco: tale è la maggiore serenità di chi vive in sicurezza piuttosto che nel terrore, libero piuttosto che schiavo, ricevendo piuttosto che tributando onori, godendo fiducia piuttosto che incorrendo in sospetto. In passato ero costretto a blandire ogni spia; di continuo dovevo subire qualche imposizione e non mi era consentito di viaggiare o di assentarmi dalla città. Oggi che sono povero sembro potente e minaccio gli altri. I ricchi mi temono e mi dimostrano ogni sorta di cortesia e di rispetto; e sono divenuto in città una specie di tiranno ».

In una delle perorazioni di Lisia [98], l'oratore accenna incidentalmente a una pratica singolare del popolo ateniese: ogni volta che abbisognasse di denaro esso metteva a morte alcuni cittadini stranieri ricchi, per confiscarne i beni. Menzionando quest'usanza, egli sembra non abbia alcuna intenzione di deplorarla, e ancor meno di provocare gli ateniesi, che erano il suo pubblico ed i suoi giudici. A quel popolo sembrava infatti indispensabile che un individuo, cittadino o straniero che fosse, dovesse impoverirsi o lasciarsi impoverire e magari farsi anche uccidere. È ancora Lisia a darci un piacevole resoconto di una proprietà spesa a favore del popolo [99], cioè, per oltre un terzo, nella organizzazione di danze e spettacoli.

[98] *Orat.* 29, *In Nicom.*, 185.

[99] Allo scopo di raccomandare il suo cliente al favore del popolo egli enumera tutte le somme che quel cliente aveva dispensato. 30 mine, da χορηγός; per un coro maschile, 20 mine; εἰς πυρριχιστάς, 8 mine; ἀνδράσι χορηγῶν, 50 mine; κυκλικῷ χορῷ, 3 mine; triarca sette volte aveva speso 6 talenti in quell'ufficio; 30 mine aveva versato in tasse una volta e 40 un'altra; γυμνασιαρχῶν, 12 mine; χορηγὸς παιδικῷ χορῷ, 15 mine; κωμῳδοῖς χορηγῶν, 18 mine; πυρριχισταῖς ἀγενείοις, 7 mine; τριήρει ἁμιλλώμενος, 15 mine; ἀρχιθέωρος 30 mine. In tutto 10 talenti e 38 mine: una somma immensa per un patrimonio ateniese, la quale da sola poteva considerarsi una fortuna. *Orat.* 21, 161. « È vero — continua — che la legge non lo obbligava affatto a spendere tanto denaro o comunque

È inutile che insista sulle tirannidi greche, che erano assolutamente orribili. Anche le monarchie di vario genere, da cui erano governati quasi tutti gli antichi Stati della Grecia prima dell'introduzione delle repubbliche, erano molto turbolente. Isocrate afferma che quasi nessuna città, salvo Atene, poteva annoverare una dinastia reale che continuasse per più di 4 o 5 generazioni [100].

Oltre a tutte le altre ovvie ragioni d'instabilità, le antiche monarchie dovettero inevitabilmente veder disturbato e sconvolto il proprio assetto dalla uguale suddivisione della proprietà tra i fratelli della stessa famiglia. L'universale preferenza concessa dalle leggi moderne al fratello maggiore, pur accentuando la sperequazione delle fortune, ha nondimeno il positivo effetto di abituare gli uomini ad un unico principio di successione ereditaria, eliminando ogni pretesa o velleità dei fratelli minori.

La giovane colonia di Eraclea, divenuta subito preda delle fazioni, si rivolse a Sparta che inviò Eripida con pieni poteri per sedare i dissensi. Quell'uomo, pur non essendovi provocato da opposizione alcuna, né eccitato da furor di parte, non trovò soluzione migliore che mettere a morte immediatamente circa 500 cittadini [101]. Valida prova, questa,

non lo obbligava a spenderne più di un quarto. Ma senza il favore del popolo nessuno poteva considerarsi al sicuro e questa prodigalità era l'unico modo per procacciarselo ». Si veda inoltre *Orat.* 25, *De pop. statu.* In un altro passo egli presenta un oratore che afferma di aver speso per il popolo tutta la sua fortuna, davvero immensa: 80 talenti, *Orat.* 26, *De prob. Evandri.* Egli osserva anche come i μέτοικοι, cioè gli stranieri, constatano di aver motivo di pentirsi se non contribuiscono abbastanza ad accontentare i capricci popolari; cfr. *Orat.* 31, *Contra Phil.* Si può infine constatare con quanta cura Demostene illustri le spese di questa natura da lui fatte, quando perora a proprio favore nella orazione *De corona*; e quanto esageri, accusando il criminale Midia, l'avarizia di lui in questo campo. Tutto ciò, tra l'altro, è indice di una magistratura molto iniqua: e nondimeno gli ateniesi si vantavano di avere il governo più regolare e legalitario di tutti i popoli ellenici.

[100] ISOCRATE, *Panath.*, 258.

[101] DIODORO SICULO, lib. XIV, 38.

di quanto profondamente radicati fossero, in tutta la Grecia, tali princìpi di governo.

Se tale era la mentalità di quel popolo raffinato, che cosa ci si poteva attendere dalle comunità dell'Italia, dell'Africa, della Spagna e della Gallia, che erano definite barbare? E d'altra parte, perché mai i greci si consideravano tanto al di sopra delle altre nazioni per senso di umanità, moderazione e gentilezza? Questo argomentare sembra del tutto logico, ma sfortunatamente la storia dello Stato romano autorizza nei suoi tempi più antichi una conclusione opposta, se dobbiamo dar credito a quanto ce ne è pervenuto. Non venne versato sangue a Roma in nessuna sedizione, fino all'assassinio dei Gracchi. Dionigi d'Alicarnasso[102], osservando la singolare umanità del popolo romano in questo campo particolare, la presenta come una prova del fatto che i romani fossero originariamente di discendenza greca: dal che è lecito concludere che le rivoluzioni e le fazioni fossero generalmente, nelle repubbliche barbare, ben più violente di quelle greche prima menzionate.

Se aspettarono tanto prima di azzuffarsi, i romani si rifecero ampiamente, una volta aperto il sanguinoso dramma; e la storia delle guerre civili di Appiano contiene la descrizione più terrificante di massacri, confische e vendette tra quante ne siano mai state presentate al mondo. Ciò che più piace in quello storico è che egli sembra provare un giusto sdegno per questi barbari sistemi; e non ne parla con quella irritante freddezza e indifferenza che l'abitudine aveva determinato in molti storici greci[103].

102 Lib. I, 89.

103 Gli autori citati sono tutti storici, oratori e filosofi, la cui testimonianza è di validità indiscussa. È pericoloso affidarsi ad autori comici e satirici. Che cosa, ad esempio, potrà dedurre la posterità da questo passo dei *Viaggi di Gulliver* del dottor Swift? « Gli dissi che nel regno di Tribnia (cioè in Gran Bretagna), chiamato Langdon (cioè Londra) dai nativi, ove avevo soggiornato per un certo tempo durante i miei viaggi, il grosso della popolazione è composto più o meno integralmente di spie, testimoni oculari, informatori, accusatori, persecutori, dimostratori, spergiuri, insieme a tutta una pleiade di tirapiedi e servitori, i quali in blocco sono al servizio, retribuito, dei

I princìpi politici degli antichi sono in genere così privi di umanità e di moderazione, che sembra superfluo fornire una qualsiasi spiegazione particolare per gli atti di violenza commessi in un dato periodo. Non posso fare a meno di osservare, tuttavia, che le leggi dell'ultimo periodo della repubblica romana erano così assurdamente congegnate, da costringere i capi dei partiti a ricorrere a tali eccessi. Ogni pena capitale era stata abolita: per quanto criminale o, ciò che è peggio, per quanto pericoloso potesse essere un cittadino, egli non poteva venir punito legalmente altro che con l'esilio. Diventava così necessario, nelle rivoluzioni, sguainare la spada della vendetta privata, e non era facile, una volta che le leggi fossero state violate in tal modo, porre freno a questi sistemi sanguinari. Se lo stesso Bruto avesse prevalso sul triumvirato, come avrebbe potuto, conservando un minimo di prudenza, permettere ad Ottaviano e ad Antonio di sopravvivere, contentandosi di esiliarli a Rodi o a Marsiglia, dove essi avrebbero potuto agevolmente imbastire nuove rivolte e rivoluzioni? L'aver egli ucciso Caio Antonio, fratello del triumviro, mostra chiaramente la sua comprensione del problema. E forse Cicerone non aveva arbitrariamente messo a morte i complici di Catilina, con l'approvazione di tutti i cittadini saggi e virtuosi di Roma, ma in contrasto con la legge, e senza alcun processo o giudizio? E se egli moderò poi le sue condanne a morte, non dipese ciò dalla clemenza del suo carattere o dalla situazione contigente? Misera garanzia, per un governo che pretende di rispettare la legge e la libertà!

Così, dunque, un estremo ne produce un altro. Proprio

ministri di Stato e dei loro sostituti. I complotti di quel regno sono generalmente opera di costoro, eccetera ». Una simile descrizione potrebbe bene attagliarsi al governo di Atene, ma non a quello britannico, che anche al giorno d'oggi è un prodigio di umanità, di giustizia e di libertà. Tuttavia la satira del dottor Swift, pur essendo portata all'estremo, com'è tipico di lui, anche oltre i limiti degli altri scrittori satirici, non era del tutto priva di fondamento. Il vescovo di Rochester, amico dell'autore e suo compagno di partito, era stato bandito poco prima da un ordine di proscrizione, a ragione sostanzialmente, ma senza una prova legale o conforme al diritto comune.

al modo stesso in cui l'eccessiva severità delle leggi provoca facilmente una grande rilassatezza nella loro applicazione, così la loro eccessiva clemenza produce naturalmente la crudeltà e la barbarie. In ogni caso è pericoloso costringerci a superare i sacri limiti della legge.

Una causa generale dei disordini, così frequenti in tutti i governi antichi, sembra fosse la grande difficoltà di stabilire a quel tempo una salda aristocrazia, nonché il perpetuo scontento e le continue sedizioni del popolo, ogni volta che anche i suoi più mediocri e più miseri elementi venivano esclusi dal corpo legislativo e dai pubblici uffici. La stessa qualità di *uomo libero,* essendo contrapposta a quella di schiavo, conferiva un tal rango sociale che sembrava dar diritto a chi la possedesse di accaparrarsi ogni potere e privilegio nella cosa pubblica. Le leggi di Solone [104] non escludevano alcun cittadino libero dalla votazione e dalle elezioni, pur riservando alcune cariche a cittadini che possedessero un certo *census.* Nondimeno il popolo non fu mai soddisfatto, finché anche quelle leggi non vennero abrogate. In base ad un trattato stipulato con Antipatro [105] fu negato il voto a qualsiasi ateniese il cui censo fosse inferiore alle 2000 dracme (circa 60 sterline). E sebbene un simile governo sembri oggi a noi sufficientemente democratico, esso era così sgradito a quel popolo che oltre due terzi della popolazione espatriarono immediatamente [106]. Cassandro ridusse quel censo alla metà [107], e tuttavia il suo governo fu considerato una tirannide oligarchica, imposta dalla violenza straniera.

Le leggi di Servio Tullio [108] sembrano eque e ragionevoli, in quanto fissano il potere politico in proporzione alla proprietà: e tuttavia il popolo romano non poté mai essere indotto ad assoggettarsi tranquillamente ad esse.

A quell'epoca non v'era alcun termine medio tra un'ari-

104 PLUTARCO, *Vita Solonis,* 18.
105 DIODORO SICULO, lib. XVIII, 18.
106 DIODORO SICULO, *ibid.*
107 DIODORO SICULO, *ibid.,* 74.
108 TITO LIVIO, lib. I, cap. 43.

stocrazia rigida e gelosa dei propri privilegi, che imponeva il suo governo a sudditi malcontenti, e una democrazia tirannica, faziosa e turbolenta. Attualmente non esiste, da un capo all'altro d'Europa, una sola repubblica che non eguagli e perfino superi la giustizia, la clemenza e la stabilità di Marsiglia, di Rodi o delle altre più celebrate repubbliche dell'antichità, e si tratta quasi sempre di aristocrazie moderate [109].

Ma, *in terzo luogo*, vi sono molti altri aspetti nei quali gli Stati antichi appaiono inferiori ai moderni, sia per la felicità che per l'aumento della popolazione. I commerci, le attività artigiane, i mestieri, non furono mai nell'antichità, tanto fiorenti quanto lo sono oggi in Europa. L'unico tessuto degli antichi, maschi o femmine che fossero, sembra esser stata una sorta di flanella, generalmente di colore bianco o grigio, che lavavano ogni volta che si insudiciava. Tiro, che dopo Cartagine fu il massimo centro commerciale del Mediterraneo fino a quando non venne distrutta da Alessandro, non era certo una città imponente, se possiamo dar credito al calcolo dei suoi abitanti fatto da Arriano [110]. Si suppone comunemente che Atene sia stata una grande città commerciale: viceversa, secondo Erodoto [111], essa era ugualmente popolosa tanto prima quanto dopo la guerra contro i medi; e tuttavia il suo commercio era tanto insignificante, a quel tempo che, come lo stesso storico osserva [112], anche le città costiere dell'Asia non erano dai greci più frequentate delle colonne d'Ercole, limiti oltre i quali egli null'altro riteneva esistesse.

Un alto tasso di interesse e un alto profitto commerciale, sono indici infallibili del fatto che l'industria e il com-

[109] [Questo periodo manca nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

[110] Lib. II, 24. Durante quell'assedio vi furono 8000 morti e i prigionieri ammontarono a trentamila. DIODORO SICULO, lib. XVII, 46, sostiene che questi ultimi furono soltanto 13 mila, ma giustifica l'esiguità del numero affermando che i tiri avevano in precedenza inviato a Cartagine una parte delle donne e dei bambini.

[111] Lib. V, 97. Egli fa ammontare il numero dei cittadini a 30 mila.

[112] Lib. VIII, 132.

mercio sono appena ai loro inizi. Leggiamo in Lisia [113] che su un carico del valore di 2 talenti inviato appena da Atene all'Adriatico fu fatto un guadagno del 100 per cento, e non si considera questo un esempio di profitto straordinario. Demostene [114] afferma che Antidoro pagò tre talenti e mezzo per una casa che affittò poi per un talento all'anno: e l'oratore rimprovera i tutori di non aver impiegato il suo denaro in modo altrettanto vantaggioso. « La mia fortuna — egli dice — avrebbe dovuto triplicarsi nel corso dei miei undici anni di minore età ». Il valore di 20 degli schiavi lasciatigli dal padre viene da lui calcolato in 40 mine, e il profitto annuo ricavabile dal loro lavoro in 12 [115]. L'interesse più moderato pagato ad Atene (ma spesso ne erano versati di più alti) [116] era del 12 per cento e da pagarsi mensilmente [117]. Senza insistere sull'elevatissimo tasso d'interesse a cui le vaste somme distribuite durante le elezioni avevano portato il costo del denaro a Roma [118], possiamo apprendere che Verre, prima di quel turbolento periodo, aveva indicato nel 24 per cento il tasso del denaro da lui lasciato nelle mani dei pubblicani: e, sebbene Cicerone protesti contro questa clausola, ciò non dipende dall'eccessiva usura, ma dal fatto che non era mai stato consueto precisare un interesse qualsiasi in simili occasioni [119]. Effettivamente il tasso d'interesse cadde a Roma dopo il consolidamento dell'impero, ma non restò mai a lungo basso come negli Stati commerciali dell'era moderna [120].

Tra gli altri inconvenienti che gli ateniesi risentirono in seguito alla fortificaione di Decelia ad opera degli spartani, uno dei più notevoli indicati da Tucidide [121] è che essi

[113] *Orat.* 32, *Advers. Diogit.*, 908.
[114] *Contra Aphob.*, p. 25 dell'edizione aldina.
[115] *Ibidem*, p. 19.
[116] *Ibidem.*
[117] *Ibidem*, cfr. anche ESCHINE, *Contra Ctesiph.*, 104.
[118] *Epist. ad Attic.*, lib. IV, epist. 15.
[119] *Contra Verr.*, orat. 3, 71.
[120] Vedasi il saggio quarto.
[121] Lib. VII, 28.

non potevano importare il grano per via di terra dall'Eubea, passando da Oropo, ma erano costretti a imbarcarlo e a circumnavigare il promontorio del Sunio: esempio stupefacente dell'imperfezione della navigazione antica, dato che il trasporto per via d'acqua non è certo, oggi, due volte quello terrestre.

Non riesco a ricordare un passo di un qualsiasi autore antico in cui lo sviluppo di una città venga attribuito alla creazione di una manifattura. Il commercio, della cui fioritura si parla, è soprattuto costituito dallo scambio di quelle merci alle quali erano idonei i diversi terreni e climi. La vendita del vino e dell'olio in Africa, secondo Diodoro Siculo[122], fu la base della ricchezza di Agrigento. A detta dello stesso autore[123], la posizione geografica della città di Sibari fu la causa della sua enorme popolosità. Essa sorgeva infatti presso due fiumi, il Crati e il Sibari. Possiamo peraltro osservare, in proposito, che quei due fiumi non erano affatto navigabili e potevano quindi determinare soltanto la fertilità di qualche vallata, adatta all'agricoltura e all'aratura: un vantaggio tanto trascurabile che un autore moderno ne avrebbe ben difficilmente preso nota.

La barbarie degli antichi tiranni, insieme con l'estremo amore della libertà che animava quei tempi, avrebbe fatto fuggire ogni mercante e ogni proprietario di manifatture, spopolando del tutto lo Stato, qualora questo avesse poggiato sull'industria e sul commercio. Mentre il crudele e sospettoso Dionigi andava consumando le sue stragi, chi sarebbe rimasto in patria ad esporsi a codesta implacabile barbarie, ove non fosse stato trattenuto dalla sua proprietà fondiaria e avesse potuto portar via con sé un'arte e un mestiere, con cui procacciarsi di che vivere in altri paesi? Le persecuzioni di Filippo II e di Luigi XIV riempirono l'Europa di fabbricanti francesi e fiamminghi.

Ammetto che l'agricoltura è il genere di attività più indispensabile all'esistenza dei popoli, ed è possibile che

[122] Lib. XIII, 81.
[123] Lib. XII, 9.

questa attività possa fiorire anche dove le manifatture e le altre arti sono sconosciute o neglette. La Svizzera è oggi un esempio notevole di un paese ove si possono trovare simultaneamente i più abili agricoltori e i più maldestri commercianti di tutta l'Europa. Abbiamo motivo di presumere che l'agricoltura sia fiorita in Grecia e in Italia, almeno in alcune regioni e in certi periodi; e non può considerarsi tanto importante che le arti meccaniche abbiano o non raggiunto lo stesso grado di perfezione, soprattutto se teniamo presente il grande livellamento dei patrimoni tipico delle antiche repubbliche, dove ogni famiglia era costretta a coltivare il suo piccolo campo con estrema cura e laboriosità, se voleva sopravvivere.

Tuttavia è forse ragionar bene il concludere, solo perché in alcuni casi l'agricoltura può prosperare indipendentemente dal commercio o dalle manifatture, che essa potrebbe sussistere da sola in una qualsiasi estensione di territorio e per un qualsiasi periodo di tempo? Il modo più logico di incoraggiare l'agricoltura è senza dubbio quello di sviluppare altre forme di attività economiche, offrendo così al contadino un facile mercato per i suoi prodotti e un contraccambio di merci capaci di contribuire al suo diletto e al suo godimento della vita. È questo un metodo infallibile ed universale. E, poiché prevale negli Stati moderni in misura più larga che negli antichi, esso legittima la supposizione che quelli siano più popolosi di questi.

Senofonte [124] afferma che ogni uomo può essere agricoltore. In tal caso, nessuna abilità o specializzazione gli sarebbe necessaria: tutto quanto gli occorre è la laboriosità e l'attenzione più accurata nel lavoro. Come giustamente suggerisce Columella, però, questa è una dimostrazione valida del fatto che l'agricoltura era ben poco conosciuta ai tempi di Senofonte.

Tutti i successivi miglioramenti e perfezionamenti del nostro tempo non hanno dunque fatto nulla per facilitare la sussistenza degli uomini e quindi l'aumento e la propa-

[124] *Oecon.*, 15, 10.

gazione loro? La superiorità delle nostre meccaniche, la scoperta di nuovi mondi, che ha tanto ingrandito il commercio, l'organizzazione delle poste e l'uso dei titoli cambiari sembrano esser tutti fattori estremamente proficui per lo sviluppo delle arti, dell'attività economica e della popolazione. Qualora dovessimo eliminare tutti questi fattori, qual freno non ne deriverebbe ad ogni genere di lavoro e di traffico, e quante famiglie non perirebbero all'istante per fame e privazioni? E non sembra davvero probabile che si possano rimpiazzare queste nuove invenzioni con altri istituti o organizzazioni.

Abbiamo dunque motivo di pensare che l'amministrazione civile degli Stati antichi fosse in qualche modo comparabile a quella dei moderni, e che i cittadini godessero allora in patria o nei loro viaggi marittimi o terrestri di altrettanta sicurezza? Non dubito che qualsiasi osservatore imparziale riconoscerebbe la nostra superiorità a questo proposito.

Pertanto, tutto considerato, sembra impossibile individuare un motivo ragionevole per cui il mondo dovesse essere più popolato nei tempi antichi che nei moderni. Il livellamento della proprietà, la libertà e il frazionamento geografico degli Stati antichi erano indubbiamente fattori favorevoli all'incremento della popolazione, ma le loro guerre erano più cruente e distruttive, i loro governi più faziosi e instabili, i loro commerci e le loro manifatture più deboli e languenti, e la situazione generale più irregolare e caotica. Questi ultimi svantaggi sembrano adeguatamente controbilanciare i vantaggi precedenti, e favorire semmai un giudizio contrario al consueto su questo argomento.

Ma — si può obiettare — non c'è argomentazione che tenga dinanzi ai dati di fatto. Se dovesse risultare che il mondo era davvero, allora, più popoloso di quanto non sia oggi, potremmo esser certi che le nostre congetture sono false e che abbiamo trascurato qualche fattore importante nella comparazione. Non ho difficoltà ad ammetterlo: tutti i ragionamenti precedenti non sono altro che quisquilie, piccole scaramucce e frivoli scontri, che non decidono nulla.

Sfortunatamente, però, tale contesa fondamentale, quando si confrontino tra loro i dati di fatto, non può essere resa molto più risolutiva. I dati forniti dagli antichi autori sono o così incerti o così incompleti da non offrire nulla di positivo sull'argomento. E, del resto, come potrebbe essere altrimenti? I dati stessi che noi potremmo contrapporre nel calcolare la popolazione degli Stati moderni sono tutt'altro che completi e sicuri. Molti criteri di calcolo seguiti da celebri scrittori non sono gran che migliori di quelli impiegati dall'imperatore Eliogabalo, che volle calcolare l'immensa grandezza di Roma in base a diecimila libbre di ragnatele trovate nella capitale[125].

Si deve inoltre rilevare che tutte le cifre sono incerte negli antichi manoscritti, in quanto sono andate soggette ad alterazioni assai maggiori di qualunque altra parte del testo, e ciò per un ovvio motivo. In altre parti, ogni modifica si ripercuote in genere sul senso o sulla correttezza grammaticale ed è avvertita molto più facilmente tanto dal lettore che dal copista.

Poche sono le precisazioni numeriche formulate da qualsiasi autorevole scrittore antico circa la popolazione di un determinato territorio, le quali ci forniscano una visione abbastanza ampia da consentire il confronto.

Probabilmente in origine c'era un buon fondamento per determinare la popolazione di una città libera, in quanto i suoi cittadini partecipavano in buona parte al governo e si tenevano di loro accurate registrazioni. Ma, poiché il numero degli schiavi è menzionato raramente, quei dati sui liberi cittadini ci lasciano in un'incertezza non minore circa la popolazione complessiva delle varie città.

La prima pagina di Tucidide, secondo me, segna l'inizio della vera storia. Tutte le narrazioni precedenti sono talmente intrise di leggenda che i filosofi dovrebbero in gran parte abbandonarle all'elaborazione di poeti e oratori[126].

[125] ELIO LAMPRIDIO, *Vita Heliogab.*, cap. 26.

[126] In generale negli storici antichi c'è maggior sincerità e onestà che nei moderni, ma minor cura ed esattezza. Le nostre correnti di

Per i tempi più remoti le cifre fornite per la popolazione sono spesso ridicole, e perdono ogni autorità e credibilità. I cittadini liberi di Sibari, capaci di portar armi ed effettivamente scesi in battaglia, sarebbero stati 300.000. Essi si sarebbero scontrati a Siagra con 100.000 cittadini di Crotone, un'altra città greca a loro vicina, restando sconfitti: questo il racconto di Diodoro Siculo [127], che su di esso insiste a lungo [128]. Anche Strabone indica la stessa cifra per i sibariti.

Diodoro Siculo [129], computando gli abitanti di Agrigento ai tempi in cui fu distrutta dai cartaginesi, afferma che essi sarebbero stati 20.000 cittadini residenti e 200.000 stranieri senza contare gli schiavi, che in una città opulenta quale egli ci descrive avrebbero dovuto essere, probabilmente, almeno altrettanti. Si deve inoltre tener presente che non erano inclusi nel computo le donne e i bambini, sicché, complessivamente, quella città avrebbe dovuto contare quasi due milioni di abitanti [130]. E qual era mai la ragione di un così immenso sviluppo demografico? Il fatto che essi fossero attivi nella coltivazione dei campi circostanti, i quali non superavano per estensione una piccola contea inglese, e commerciassero i loro vini ed olii con l'Africa, che, a quell'epoca, non ne produceva affatto.

Teocrito [131] afferma che Tolomeo governava 33.339 città:

idee, specialmente quelle religiose, influenzano a tal punto le nostre menti che la gente sembra considerare l'imparzialità nei confronti dei propri avversari e degli eretici come una debolezza o un difetto. Ma la generale disponibilità dei libri assicurata dalla stampa ha costretto gli storici moderni ad essere più accurati per evitare contraddizioni e incongruenze. Diodoro Siculo è un buon autore, ma con gran disappunto ho dovuto constatare che la sua narrazione contrasta in moltissimi particolari con le due opere più autentiche della storia greca, e cioè l'*Anabasi* di Senofonte e le *Orazioni* di Demostene. Plutarco e Appiano sembra non abbiano mai letto le *Epistole* di Cicerone.

[127] Lib. XII, 9.

[128] Lib. VI, 26.

[129] Lib. XIII, 90.

[130] DIOGENE LAERZIO, *Vita Empedoclis,* sostiene che Agrigento contava soltanto 800 mila abitanti.

[131] *Idyll.,* 17.

ma ritengo che l'unica ragione di quel numero stia nella sua stranezza. Diodoro Siculo [132] assegna tre milioni di abitanti, non molti davvero, all'Egitto, ma poi fa ammontare a diciottomila le città con evidente contraddizione.

Egli sostiene altresì che anticamente quel popolo era composto di sette milioni di persone. Come si vede i tempi remoti sono quasi sempre ammirati e invidiati.

Che l'esercito di Serse fosse estremamente numeroso son prontissimo a credere: sia per l'enorme estensione del suo impero, sia per l'usanza dei paesi d'Oriente di ingombrare i propri accampamenti con inutili moltitudini. Ma quale persona ragionevole citerà come autorità sicura la favolosa narrazione di Erodoto? C'è sull'argomento un'osservazione di Lisia [133], indubbiamente molto acuta. Se l'esercito di Serse non fosse stato incredibilmente numeroso — egli rileva — il sovrano persiano non avrebbe mai dovuto costruire un ponte sull'Ellesponto: sarebbe stato assai più facile per lui trasportare i suoi uomini per un così breve tratto di mare con l'innumerevole naviglio di cui disponeva.

Polibio [134] sostiene che i romani tra la prima e la seconda guerra punica, essendo minacciati da un'invasione gallica, raccolsero tutte le proprie forze e quelle dei loro alleati, constatando di disporre di oltre 700 mila uomini capaci di portare le armi. Un gran numero indubbiamente, che, una volta aggiunto a quello degli schiavi, è probabilmente non inferiore, anzi [135] superiore, a quello che il territorio corrispondente conta oggi [136]. Anche il calcolo sembra esser stato fatto con una certa accuratezza e Polibio ce ne fornisce i particolari dettagliati. Ma forse che ogni cifra

[132] Lib. I, 18.

[133] *Orat. funebris*, 193.

[134] Lib. II, 24.

[135] [« non inferiore, anzi » fu aggiunto nell'edizione M. (*N.d.C.*)]

[136] Il territorio che conta questa popolazione è appena un terzo dell'Italia e precisamente i domini pontifici, la Toscana e una parte del regno di Napoli. Forse, tuttavia, vi erano a quell'epoca ben pochi schiavi, salvo a Roma e nelle altre grandi città. [Quest'ultima frase fu aggiunta nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

non poteva essere amplificata al fine di incoraggiare il popolo alla lotta?

Diodoro Siculo [137] fa ammontare quell'esercito a quasi un milione di armati. Sono differenze che insospettiscono. Egli stesso chiaramente suppone che ai suoi tempi l'Italia non contasse una simile popolazione: altra circostanza sospetta, poiché chi potrebbe mai credere che gli abitanti di quel paese siano diminuiti dal tempo della prima guerra punica a quello dei triumvirati?

Giulio Cesare, secondo Appiano [138], si scontrò con quattro milioni di galli, ne sterminò un milione e ne fece prigioniero un altro milione [139]. Anche ammettendo che la consistenza dell'esercito avversario e il numero dei morti possano essere stati calcolati con esattezza — il che non è mai possibile — come si poteva determinare con qual frequenza lo stesso uomo entrasse a far parte degli eserciti di volta in volta schierati, e come distinguere i soldati nuovi da quelli di vecchia leva? Non bisogna mai dare alcun credito a questi calcoli approssimativi ed esagerati specialmente quando l'autore non ci dice su quali elementi tali calcoli siano fondati.

Patercolo [140] fa ammontare ad appena 400 mila il numero dei galli uccisi da Cesare: è una cifra più credibile e più facilmente conciliabile con la storia di quelle guerre narrata dallo stesso vincitore nei suoi *Commentari* [141]. Le più cruente

[137] Lib. II, 5.

[138] *Celtica*, cap. 2.

[139] PLUTARCO, *Vita Caes.*, 15, fa ascendere a tre milioni il numero dei nemici affrontati da Cesare. Giuliano, a due.

[140] VELLEIO PATERCOLO, lib. II, cap. 47.

[141] PLINIO, lib. VII, cap. 25, sostiene che Cesare usava vantarsi del fatto che erano caduti in battaglia, combattendo contro di lui, un milione e 192 mila uomini, senza contare quelli periti nelle guerre civili. È improbabile che quel condottiero abbia mai preteso di esser tanto esatto nei suoi calcoli. Ma, anche ammettendo che lo abbia fatto, è piuttosto da credersi che gli elvezi, i germani e i britanni da lui sterminati ammontassero a non più della metà di quella cifra. [Questa nota fu aggiunta nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

battaglie di Cesare furono combattute contro gli elvezi e i germani[142].

Sarebbe lecito attendersi che ogni dato sulla vita e sulle azioni di Dionigi il Vecchio possa considerarsi autentico e esente da ogni esagerazione leggendaria, sia perché egli visse in un'epoca in cui la fioritura letteraria toccò in Grecia il suo culmine, sia perché il suo principale storico è stato Filisto, uomo considerato di grande ingegno, che fu cortigiano e ministro di quel principe. Ma come possiamo credere che questi disponesse di un esercito permanente di centomila fanti e diecimila cavalieri, nonché di una flotta di 400 navi?[143] Si trattava, si badi, di forze mercenarie che, come quelle dell'Europa d'oggi, erano retribuite regolarmente. I cittadini, infatti, erano tutti disarmati e quando Dione, in un secondo tempo, invase la Sicilia facendo appello ai suoi compatrioti perché riscattassero la propria libertà, fu costretto a portare con sé le armi per distribuirle a tutti coloro che lo appoggiavano[144]. In uno Stato dove prospera solamente l'agricoltura, possono esservi molti abitanti, e, qualora siano tutti armati e inquadrati, in caso di necessità potrà esser reclutato un grosso esercito; ma non sarà mai possibile mantenere grandi armate mercenarie senza disporre di una attività commerciale intensa, di numerose manifatture o di estese colonie. Le Province Unite non hanno mai posseduto una forza terrestre e marittima pari a quella attribuita a Dionigi, pur disponendo di un vasto territorio perfettamente coltivato e di risorse assai superiori, grazie al proprio commercio e alla propria industria. Diodoro Siculo ammette che anche al tempo suo l'esercito di Dionigi sembrava incredibile, il che mi sembra confermare che fosse una pura invenzione e che quelle voci sulla sua consistenza derivassero soltanto dall'esagerato servilismo dei cortigiani e forse dalla vanità e dalla tattica politica del tiranno stesso[145].

142 [Questa frase fu aggiunta nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

143 Diodoro Siculo, lib. II, 5.

144 Plutarco, *Vita Dionys.*, 25.

145 [(E. H-M, t) « Può essere molto giusto considerare temeraria l'arte della critica quando pretende di correggere o contestare la chiara

È un errore comune considerare tutte le epoche dell'antichità come un unico periodo e addizionare la popolazione indicata dagli antichi autori per le grandi città, come se queste ultime fossero fiorite tutte contemporanea-

testimonianza degli storici antichi ricorrendo a ragionamenti probabili o analogici; tuttavia, la totale libertà degli autori su qualsiasi argomento, e in particolare per quanto riguarda le cifre da essi registrate, è così grande che dobbiamo sempre mantenere un atteggiamento in qualche modo di dubbio o di riserva ogni qual volta i fatti riportati si allontanano anche di poco dai confini comuni della natura e dell'esperienza. Darò un esempio tratto dalla storia moderna. Sir William Temple ci racconta nelle sue memorie che nel corso di una amichevole conversazione con Carlo II colse l'occasione per illustrare al sovrano l'impossibilità di introdurre nel nostro paese la religione e il governo francesi, principalmente a causa della enorme forza necessaria per soggiogare l'animo e la libertà di un popolo tanto coraggioso. " I romani — scrive — erano costretti a mantenere dodici legioni a questo scopo — (enorme assurdità [1]) — e Cromwell lasciò un esercito di circa ottantamila uomini ". Non dovrebbero forse i critici successivi considerare come certa la testimonianza data da un saggio e colto ministro contemporaneo al fatto, che parlava su di un argomento scottante con un grande sovrano, anch'esso contemporaneo, che aveva sconfitto proprio quell'esercito circa quattordici anni prima? Eppure, sulla base di una testimonianza estremamente certa e indubitabile, dobbiamo affermare che l'esercito di Cromwell, quando questi morì, non ammontava che alla metà della cifra sopra citata [2] ». (*N.d.C.*)]

---

[1] STRABONE, lib. IV, 200, dice che basterebbe una legione con un po' di cavalleria; ma i romani di solito mantenevano nella nostra isola, che essi non si preoccuparono mai di soggiogare completamente, una forza alquanto maggiore.

[2] Sappiamo che il Parlamento accordò a Cromwell nel 1656 soltanto 1.300.000 sterline all'anno per le spese di ordinaria amministrazione per il governo in tutti e tre i regni. Si veda SCOBEL, cap. 31. Questa cifra doveva servire per la flotta, l'esercito e l'amministrazione civile. Sappiamo da Whitelocke che nel 1649 la somma di 80.000 sterline al mese era quella prevista per 40.000 uomini; dobbiamo concluderne, quindi, che Cromwell nel 1656 manteneva un esercito di numero molto inferiore. Negli stessi atti governativi, Cromwell fissava in 20.000 fanti e 10.000 cavalieri il contingente fisso dell'esercito della repubblica, cifre in seguito confermate dal Parlamento. Tali cifre non sembra siano state superate di molto in tutto il periodo del protettorato. Vedi inoltre THURLOE, vol. II, pp. 413, 499, 568, da cui possiamo apprendere che sebbene il Protettore avesse eserciti più numerosi in Irlanda e Scozia, non aveva talvolta più di 4000 o 5000 uomini in Inghilterra.

mente. Viceversa le colonie greche in Sicilia furono estremamente prospere durante il regno di Alessandro, ma al tempo di Augusto erano talmente decadute che quasi tutto il prodotto di quella fertile isola era consumato in Italia [146]. Esaminiamo ora il numero di abitanti attribuiti anticamente alle singole città e, omettendo le cifre relative a Ninive, Babilonia e Tebe d'Egitto, limitiamoci alla sfera della storia certa, cioè agli Stati greci e romani. Devo ammettere che quanto più approfondisco quest'argomento, tanto più mi sento incline allo scetticismo, circa la superiore popolosità attribuita al mondo antico.

Platone [147] afferma che Atene era una città molto grande ed essa era senza dubbio la più grande di tutte le città greche [148], ad eccezione di Siracusa, che al tempo di Tucidide [149] era già all'incirca della stessa grandezza e in seguito la superò,' dato che Cicerone [150] la definisce la più grande città greca del suo tempo, non comprendendo probabilmente in quella definizione né Antiochia né Alessandria. Ateneo [151] sostiene che, in base ai calcoli di Demetrio Falereo, abitavano ad Atene 21 mila cittadini, 10 mila stranieri e 400 mila schiavi. Queste cifre sono a più riprese richiamate da coloro il cui giudizio intendo qui confutare, e considerate dei dati fondamentali a loro favore. A mio parere però nulla è più certo del fatto che Ateneo e Ctesicle, da lui citato, sono in errore, e che il numero degli schiavi è aumentato almeno di uno zero e non può considerarsi superiore ai 40 mila.

In primo luogo, infatti, quando Ateneo indica in 21 mila

[146] STRABONE, lib. VI, 273.

[147] *Apolog. Socr.*, 29 D.

[148] Argo sembra sia stata anch'essa una grande città, dato che Lisia si limita ad affermare che non superava Atene (*Orat.* 34, 922).

[149] Lib. VI, nonché PLUTARCO, *Vita Niciae*, 17.

[150] *Contra Verrem*, IV, 52. STRABONE, lib. VI, 270, afferma che la sua circonferenza era di circa 22 miglia. Tuttavia bisogna tener presente che essa comprendeva lo specchio d'acqua di due porti, uno dei quali tanto grande da potersi quasi considerare una sorta di baia.

[151] Lib. VI, cap. 20.

il numero dei cittadini, egli intende [152] solo gli uomini adulti. Sia perché: *a*) Erodoto afferma [153] che Aristagora, ambasciatore degli ioni, trovò più difficile ingannare un solo spartano che i trentamila cittadini di Atene, intendendo con ciò grosso modo l'intero Stato ateniese ipoteticamente convenuto, salvo le donne e i bambini, in un'unica assemblea popolare; sia perché *b*) Tucidide [154] afferma che, tenute presenti tutte le assenze dovute alle esigenze del servizio militare nella flotta, nell'esercito e nelle guarnigioni, o alle private incombenze, l'assemblea popolare ateniese non superò mai i cinquemila uomini; sia perché *c*) le forze enumerate dallo stesso storico [155], composte interamente di cittadini ed ammontanti a 13.000 fanti con armatura pesante, indicano un identico metodo di calcolo, così come avviene per tutti gli altri storici greci, che sempre intendono parlare dei soli uomini adulti, quando precisano la popolazione di una data repubblica. Ora, poiché gli uomini adulti costituiscono solo un quarto della popolazione complessiva, gli ateniesi liberi devono calcolarsi in 84.000, gli stranieri in 40.000 e gli schiavi partendo da quella cifra più piccola sopra presunta, e ammettendo che si sposassero e riproducessero con lo stesso ritmo dei cittadini liberi, in 160.000: il che porta il numero complessivo degli abitanti a 284.000, senza dubbio una bella cifra. L'altra cifra, quella di 1.720.000, renderebbe la popolazione di Atene maggiore di quella di Londra e Parigi messe insieme.

In secondo luogo, sappiamo che ad Atene c'erano solo 10.000 case [156].

In terzo luogo, sebbene lo sviluppo delle mura, indicato da Tucidide [157], fosse grande (e precisamente di diciotto miglia, senza contare lo sviluppo costiero), Senofonte [158]

[152] DEMOSTENE, *Contra Aristog.*, 785, parla di 20.000.
[153] Lib. V, 99.
[154] Lib. VIII, 72.
[155] Lib. II, 13. DIODORO SICULO, lib. XII, 40, concorda pienamente.
[156] SENOFONTE, *Mem.*, lib. III, 6, 14.
[157] Lib. II, 13.
[158] *De ratione red.*, 2, 6.

tuttavia afferma che all'interno delle mura v'era molto terreno inutilizzato. In effetti le mura sembra che abbracciassero quattro città distinte e separate [159].

In quarto luogo, nessuna insurrezione di schiavi, e neppure alcuna minaccia d'insurrezione, è mai menzionata dagli storici, salvo la rivolta dei minatori [160].

In quinto luogo, Senofonte [161], Demostene [162] e Plauto [163] concordemente affermano che gli ateniesi trattavano gli schiavi con estrema gentilezza ed indulgenza: il che non sarebbe avvenuto, qualora la proporzione fosse stata di 20 contro uno. Nelle nostre colonie essa non è così grande, e nondimeno siamo costretti a esercitare sui negri un dominio militare rigoroso.

In sesto luogo, nessuno è mai ritenuto ricco per il fatto che possiede quella che in ogni dato paese si può considerare una normale quantità di ricchezza, o anche il triplo o il quadruplo di essa. Così, in Inghilterra alcuni calcolano che ogni cittadino spenda in media 6 pence al giorno, e tuttavia chi abbia il quintuplo di quella somma è ancora considerato povero. Orbene Eschine [164] afferma che Timarco si era trovato a disporre di una florida situazione; ma Timarco possedeva soltanto dieci schiavi impiegati nelle manifatture. Lisia e suo fratello, entrambi stranieri, furono proscritti dai Trenta a causa delle loro grandi ricchezze,

[159] Dobbiamo in proposito osservare che quando Dionigi d'Alicarnasso afferma che, a giudicare dalle antiche mura di Roma, l'estensione di quella città non sembra esser stata maggiore di quella di Atene, egli doveva intendere per Atene soltanto l'acropoli e la città alta. Nessun antico autore parla mai del Pireo, di Falero e di Munichia come di parti della città di Atene. Tanto meno è lecito supporre che in questo senso la questione fosse intesa da Dionigi, dopo che le mura di Cimone e di Pericle erano state distrutte, e Atene si era ormai del tutto separata da quei centri contigui. Questa osservazione demolisce tutti i ragionamenti di Vossio, introducendo il buon senso in questi calcoli.

[160] ATENEO, lib. VI, 104.

[161] *De rep. Athen.*, 1.

[162] *Philip.* 3, 31.

[163] *Sticho*, 3, 1, 39.

[164] *Contra Timarch.*, 42.

ma non avevano che sessanta schiavi ciascuno [165]. Demostene ereditò una grande fortuna dal padre: eppure aveva appena cinquantadue schiavi [166]. La sua carpenteria, ove lavoravano venti stipettai, è chiamata un laboratorio molto grande [167].

In settimo luogo, durante la guerra deceliana (come la chiamano gli storici greci), 20.000 schiavi disertarono, mettendo gli ateniesi, a quanto dice Tucidide [168], in gravi difficoltà. Ciò non sarebbe potuto accadere, se fossero stati soltanto la ventesima parte. Gli schiavi migliori non avrebbero disertato.

In ottavo luogo, Senofonte [169] propone un piano per mantenere 10.000 schiavi con il pubblico erario: e chiunque potrà convincersi che un numero così grande potesse effettivamente essere mantenuto, quando consideri il numero di schiavi posseduti dagli ateniesi prima della guerra deceliana. Queste parole sono del tutto inconciliabili con la cifra tanto più alta fornita da Ateneo.

In nono luogo, il reddito totale dello Stato ateniese non superava i 6000 talenti. E sebbene le cifre degli antichi manoscritti siano spesso guardate con sospetto dai critici, questa viceversa è indiscutibile, sia perché Demostene [170] ce la fornisce specificandone anche i singoli addendi, che servono così da controllo, sia perché Polibio [171] indica lo stesso numero e vi ragione sopra. Ora, lo schiavo più mediocre poteva rendere col suo lavoro, detratte le spese di mantenimento, un obolo al giorno: lo apprendiamo da Senofonte [172], il quale afferma che il sovrintende di Nicia pagava tale cifra al padrone per gli schiavi che impiegava nelle miniere [173].

[165] *Orat.* XII.
[166] *Contra Aphob.*, 816.
[167] *Ibid.*
[168] Lib. VII, 27.
[169] *De rat. red.*, 4, 25.
[170] *De classibus*, 183.
[171] Lib. II, cap. 62.
[172] *De rat. red.*, 4, 14.
[173] [Nelle edizioni H-I si leggeva invece: « che impiegava nei lavori di scavo nelle miniere e manteneva alto, inoltre, il numero de-

Se ci si prenderà la pena di moltiplicare un obolo al giorno per i presunti 400.000 schiavi, calcolati tutti a una media di quattro anni di servitù, si arriverà alla somma di oltre 12.000 talenti, anche tenendo conto del gran numero di feste esistenti ad Atene. Inoltre, molti degli schiavi avevano senza dubbio un valore assai maggiore per le loro abilità artigiane. Il valore minimo attribuito da Demostene a uno qualsiasi degli schiavi del padre [174] è di due mine. E partendo da questa base è piuttosto difficile, credo, conciliare il reddito statale di 6000 talenti anche soltanto con una cifra di 40.000 schiavi.

In decimo luogo, Tucidide [175] sostiene che Chio contava più schiavi che qualunque altra città greca ad eccezione di Sparta. A quell'epoca Sparta ne aveva più di Atene, in proporzione al numero dei suoi cittadini. Gli spartani erano 9000 nella capitale e 30.000 nelle campagne [176]. Gli schiavi maschi adulti avrebbero quindi dovuto essere oltre 780.000, e il numero totale degli schiavi di ogni sesso ed età, superiore ai 3.120.000: numero davvero impossibile a mantenere in un paese angusto e arido come la Laconia, priva d'ogni commercio. Se gli iloti fossero stati davvero tanto numerosi, la strage di 2000 di essi, menzionata da Tucidide [177], li avrebbe irritati ma non certo fiaccati.

Infine dobbiamo tener presente che il numero indicato da Ateneo [178], quale che sia, comprende tutti gli abitanti dell'Africa, e non solo quelli di Atene. Gli ateniesi conducevano spesso vita agreste, come apprendiamo da Tucidide [179]; e quando furono tutti costretti a riparare in città

gli schiavi»; nelle edizioni K-Q si leggeva soltanto: «che impiegava nei lavori di scavo nelle miniere». (*N.d.C.*)]

174 *Contra Aphob.*, 816.

175 Lib. VIII, 40.

176 PLUTARCO, *Vita Lycurg.*, 8.

177 TUCIDIDE, lib. IV, 80.

178 Lo stesso autore afferma che Corinto aveva una volta 460.000 schiavi ed Egina 470.000. Ma gli argomenti fin qui esposti contraddicono anche più radicalmente questi dati, che sono davvero del tutto assurdi ed impossibili. È tuttavia degno di nota il fatto che Ateneo

dall'invasione delle loro terre, durante la guerra peloponnesiaca, Atene non riusciva ad ospitarli tutti, sicché furono costretti per mancanza di alloggio, a stare nei porticati, nei templi e perfino nelle strade [180].

La stessa osservazione deve esser estesa a tutte le altre città greche; quando viene indicata la popolazione rispettiva, dobbiamo sempre intendere incluso in essa il numero degli abitanti delle campagne circostanti, non solo di quelli dell'agglomerato urbano. Nondimeno, pur tenendo conto di ciò, bisogna ammettere che la Grecia era un paese popoloso, e che essa superava la popolazione che si potrebbe supporre per un territorio così limitato, non molto fertile per natura, e che non riceveva rifornimenti di cereali da altre terre. Infatti, ad eccezione di Atene che attingeva nel Ponto tali prodotti agricoli, le altre città greche sembrano aver tratto i propri rifornimenti dai territori circostanti [181].

È ben noto che Rodi fu una città di floridi commerci e di grande fama e splendore: eppure essa contava appena

citi un'autorità del valore di Aristotele a suffragio di quest'ultimo dato e che lo scoliasta di Pindaro indichi per Egina un'identica cifra.

[179] Lib. II, 14.

[180] Lib. II, 17.

[181] DEMOSTENE, *Contra Lept.*, 466. Atene importava annualmente dal Ponto, come risulta dai registri della dogana, 400.000 medimni, cioè staia, di grano, che costituivano la maggior parte delle sue importazioni granarie. E, tra parentesi, questo dato è un'altra valida prova del fatto che il passo citato di Ateneo contiene qualche grosso errore. L'Attica, infatti, era talmente povera di grano da non riuscire a produrne neppure abbastanza per mantenere i contadini (TITO LIVIO, lib. XLIII, cap. 6). Orbene, 400.000 medimni basterebbero a stento a mantenere 100.000 persone per un anno [1]. LUCIANO nel suo *Navigium sive vota*, afferma che una nave, che, a giudicare dalle misure ch'egli fornisce, doveva essere grande all'incirca quanto una delle nostre minori, trasportava grano a sufficienza per mantenere l'Attica tutto un anno. Ma forse Atene a quell'epoca era ormai decaduta; e inoltre non è consigliabile affidarsi a simili affermazioni retoriche.

---

[1] [Questa frase fu aggiunta nell'edizione Q. (*N.d.C.*)]

6000 cittadini in grado di portare le armi, quando venne assediata da Demetrio [182].

Tebe fu sempre una delle massime città greche [183]: e tuttavia il numero dei suoi cittadini non superò mai quello di Rodi [184]. Fliasia è detta da Senofonte una città piccola [185], eppure sappiamo che essa contava 6000 cittadini [186]. Non pretendo di conciliare questi due dati. Forse, Senofonte chiama Fliasia una città piccola, perché aveva poca importanza in Grecia e manteneva con Sparta un'alleanza in cui aveva un ruolo subordinato; o forse la campagna da essa dipendente era molto estesa e la maggior parte

[182] DIODORO SICULO, lib. XX, 84.

[183] ISOCRATE, *Paneg.*

[184] DIODORO SICULO, lib. XVII, 14 [1]. Allorché Alessandro attaccò Tebe, quasi tutti gli abitanti erano presumibilmente presenti. Chiunque abbia dimestichezza con lo spirito patriottico dei greci, e specialmente dei tebani, non potrà infatti mai sospettare che uno solo di essi avrebbe abbandonato il suo paese in un momento di così estremo pericolo e travaglio. Dato che Alessandro conquistò d'assalto la città, tutti quanti portassero armi furono passati a fil di spada senza pietà: eppure ammontarono soltanto a 6000 uomini. Tra questi vi erano senza dubbio alcuni stranieri e schiavi manomessi. I prigionieri (vecchi, donne, bambini e schiavi) furono venduti: in numero totale di 30 mila. Possiamo quindi concludere che i cittadini liberi di Tebe, di ogni sesso ed età, si aggirassero sui 24 mila, mentre gli schiavi e gli stranieri ammontavano a circa 12 mila. Si può in proposito osservare che questi ultimi erano un po' meno numerosi che ad Atene, presumibilmente per il fatto che Atene era una città commercialmente più florida e quindi capace di mantenere più schiavi, nonché ricca di maggiori attrattive e divertimenti con cui allettare gli stranieri. Si deve inoltre osservare che la popolazione totale della città di Tebe e del territorio circostante era di 36.000 abitanti: una cifra assai modesta, bisogna ammetterlo. E questo calcolo, essendo su dati indiscutibili, deve avere un peso notevole nella discussione qui condotta. La cifra più su indicata per i rodioti comprende anch'essa tutti gli abitanti dell'isola liberi e capaci di portare armi.

[185] *Hist. Graec.*, lib. VII, 2, 1.

[186] *Ibidem.*

---

[1] [Nelle edizioni H-I si leggeva: « DIODORO SICULO, libri XV e XVII », e mancava il resto della nota. (*N.d.C.*)]

degli abitanti era impiegata appunto nella sua coltivazione ed abitava nei villaggi circonvicini [187].

Mantinea reggeva il confronto con qualunque altra città dell'Arcadia [188]: quindi eguagliava Megalopoli, la quale misurava 50 stadi, cioè oltre sei miglia, di circonferenza [189]. Eppure Mantinea aveva soltanto 3000 cittadini [190].

Le città greche, perciò, contenevano spesso giardini e campi oltre che edifici, sicché non possiamo giudicarle in base allo sviluppo delle mura. Atene non conteneva più di diecimila case, quantunque le sue mura, con la giunta dello sviluppo costiero, si estendessero per oltre venti miglia. Siracusa aveva una circonferenza di ventidue miglia, eppure non è quasi mai menzionata dagli antichi come una città più popolosa di Atene. Babilonia copriva un quadrato di quindici miglia di lato, aveva un perimetro di sessanta miglia: ma, come apprendiamo da Plinio, conteneva vaste campagne coltivate e recinti vari. Sebbene le mura aureliane fossero lunghe cinquanta miglia [191] la circonferenza di tutti i tredici quartieri di Roma, presi singolarmente, era di appena quarantatré miglia, secondo Publio Vittore. Quando un nemico invadeva il paese, tutti gli abitanti si ritiravano dietro le mura delle antiche città, con il bestiame, le suppellettili e gli attrezzi agricoli: e la grande altezza a cui quelle mura si innalzavano consentiva a un piccolo numero di armati di difenderle agevolmente.

Senofonte [192] afferma che Sparta era una delle città greche più povere di abitanti. E nondimeno Polibio [193] sostiene che essa misurava quarantotto stadi di circonferenza e aveva forma rotonda.

[187] [Questo periodo fu aggiunto nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

[188] Polibio, lib. II, 56.

[189] Polibio, lib. IX, cap. 20.

[190] Lisia, *Orat.*, 34, 92.

[191] Vopisco, *Vita Aurel.*, 222 B.

[192] *De rep. Laced.*, I, 1. Questo passo non è agevolmente conciliabile con quello di Plutarco più su citato ove si afferma che Sparta contava 9000 cittadini.

[193] Polibio, lib. IX, cap. 20.

Tutti gli etoli in grado di portare armi al tempo di Antipatro erano appena diecimila uomini [194], dedotte solo poche guarnigioni [195]. Polibio [196] ci dice che la Lega achea poteva, senza difficoltà, armare 30 o 40 mila uomini; e si tratta di un calcolo plausibile, dato che quella lega comprendeva la maggior parte del Peloponneso. Tuttavia Pausania [197], parlando dello stesso periodo, sostiene che tutti gli achei in grado di portare armi, pur con l'aggiunta di numerosi schiavi manomessi, non ammontavano a 15 mila.

I tessali, fino a che non vennero definitivamente sottomessi dai romani, furono in ogni epoca, turbolenti, faziosi, sediziosi e disordinati [198]. Non è quindi logico supporre che questa parte della Grecia sovrabbondasse di popolazione.

Tucidide [199] ci informa che la parte del Peloponneso contigua a Pilo era deserta ed incolta. Erodoto sostiene [200] che la Macedonia era infestata da leoni e bufali selvaggi, animali che possono abitare soltanto le foreste vaste e spopolate. Erano queste le due estremità della Grecia [201].

Tutti gli abitanti dell'Epiro di ogni età, sesso o condizione, venduti da Paolo Emilio ammontavano soltanto a 150.000 [202]; e tuttavia l'Epiro aveva all'incirca un'estensione doppia di quella dello Yorkshire.

Giustino [203] ci dice che quando Filippo il Macedone fu proclamato capo della confederazione greca, convocò una conferenza di tutti gli Stati federati, ad eccezione dei Lacedemoni, che avevano rifiutato di aderire, e constatò come la forza dell'intera confederazione, in base a calcoli ponderati, ammontasse a 200.000 fanti e 15.000 cavalieri. Con

194 DIODORO SICULO, lib. XVIII, 24.
195 [« dedotte ... guarnigioni » mancava nelle edizioni F-G. (*N.d.C.*)]
196 *Legat.*
197 In *Achaic.*, 7, 15, 7.
198 TITO LIVIO, lib. XXXIV, cap. 51. PLATONE, *Critone*, 53 D.
199 Lib. IV, 3.
200 Lib. VII, 126.
201 [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione K. (*N.d.C.*)]
202 TITO LIVIO, lib. XLV, cap. 34.
203 GIUSTINO, lib. IX, cap. 5.

tale cifra si devono intendere tutti i cittadini capaci di portare armi. Dato che le repubbliche greche non mantenevano forze mercenarie e non disponevano di una milizia distinta dal resto della cittadinanza, non è concepibile che abbia potuto essere impiegato un qualsiasi altro criterio di computo. Che un simile esercito potesse mai esser portato in campo e mantenuto sul piede di guerra dalla Grecia, è contrario alla realtà storica. Partendo da questa ipotesi, possiamo quindi ragionare nel modo che segue: i greci liberi di ogni età e sesso erano 860.000; gli schiavi, calcolandoli sulla base del numero degli schiavi di Atene più su indicato, e tenendo presente che essi ben di rado si sposavano ed avevano famiglia, erano circa il doppio dei cittadini maschi adulti, cioè 430.000; e tutti gli abitanti della Grecia antica, ad eccezione della Laconia, erano all'incirca 1.290.000: cifra davvero tutt'altro che imponente, né superiore a quella oggi riscontrabile in Scozia, un paese di superficie non molto più estesa, e popolato molto mediocremente [204].

Possiamo ora considerare la popolazione di Roma e del-

[204] [Nelle edizioni H-I, al posto di questo capoverso, c'era la seguente nota: « Uno scrittore francese ha di recente rilevato, nelle sue *Osservazioni sulla Grecia*, che Filippo il Macedone, proclamato capo supremo dei greci, sarebbe stato sostenuto da un esercito di 230.000 soldati greci nella spedizione che preparava contro la Persia. Io ritengo che questo numero equivalesse invece a quello di tutti i cittadini liberi di tutte le città; ma debbo ammettere che la fonte da cui l'autore attinge o mi sfugge o l'ignoro; e l'autore, peraltro pieno di talento, ha ceduto da parte sua alla cattiva abitudine di sfoggiare un'enorme erudizione senza neanche una citazione. Ma ammettendo che quella cifra possa essere giustificata da una valida fonte classica, possiamo costruire il seguente calcolo. I greci liberi di ogni età e sesso erano 920.000; gli schiavi, calcolandoli sulla base del numero degli schiavi di Atene più su indicato e tenendo presente che essi ben di rado si sposavano e avevano famiglia, erano circa il doppio dei cittadini maschi adulti, cioè 460.000. E tutti gli abitanti della Grecia antica erano circa 1.380.000: cifra davvero tutt'altro che imponente, né molto superiore a quella oggi riscontrabile in Scozia, un paese di superficie non molto maggiore, e popolata molto mediocremente ». (*N.d.C.*)]

l'Italia, raccogliendo tutti i lumi fornitici dai passi dei vari autori antichi. Constateremo, nell'insieme, la grande difficoltà di formulare un giudizio preciso a questo proposito; e al tempo stesso non troveremo alcun motivo che autorizzi ad accettare i calcoli esagerati oggi tanto ribaditi dagli scrittori moderni. Dionigi d'Alicarnasso [205] sostiene che le antiche mura di Roma avevano uno sviluppo all'incirca uguale a quello delle mura di Atene, ma che il suburbio aveva una estensione assai maggiore, sicché era difficile dire dove la città finisse o la campagna iniziasse. Dallo stesso autore [206], da Giovenale [207] e da altri autori antichi [208], risulta che in alcune zone di Roma gli edifici erano alti e le famiglie vivevano l'una sopra l'altra in piani separati: ma probabilmente si trattava solo dei cittadini poveri e solo di poche strade.

Se dobbiamo giudicare dalla descrizione che Plinio il Giovane [209] ci fa della sua casa, e dalle ricostruzioni degli antichi

[205] Lib. IV, 13.

[206] Lib. X, 32.

[207] GIOVENALE, *Satire*, lib. III, vv. 269-270.

[208] STRABONE, lib. V, riferisce che l'imperatore Augusto proibì che si costruissero case più alte di settanta piedi. In un altro passo, lib. XVI, egli definisce le case di Roma considerevolmente alte. Allo stesso proposito si veda anche VITRUVIO, lib. II, cap. 8. Aristide il Sofista, nella sua orazione εἰς Ῥώμην, dice che Roma consisteva di varie città sovrapposte l'una all'altra, e che se qualcuno l'avesse stesa e spiegata in unico strato essa avrebbe ricoperto tutta l'Italia. Quando però un autore indulge a simili stravaganti affermazioni, e si abbandona alle iperboli fino a questo punto, non si sa mai in qual misura ridimensionarlo. Ma sembra naturale impostare il ragionamento nel modo seguente: se Roma era costruita sparsamente, come dice Dionigi, e si espandeva tanto verso la campagna, dovevano esservi ben poche strade in cui le case si elevavano così alte. È solo per mancanza di spazio che si costruisce in quella maniera irrazionale.

[209] Lib. II, epist. 16; lib. V, epist. 6. È vero che Plinio vi descrive una casa di campagna, ma, poiché era quello il concetto che gli antichi avevano di un edificio magnifico e accogliente, gli uomini di rango avrebbero senza dubbio costruito allo stesso modo anche in città. « In laxitatem ruris excurrunt » dice SENECA, *Epist.*, 114, della gente ricca e amante dei piaceri. VALERIO MASSIMO, lib. IV, cap. 4, parlando del campicello di quattro acri di Cincinnato, dice: « Anguste se habitare nunc putat, cujus domus tantum patet quantum Cincinnati

edifici curate dal Bartoli, gli uomini di alto rango avevano palazzi spaziosi e le loro residenze erano come le case cinesi d'oggi, ove ogni appartamento è isolato dagli altri e non si eleva per più d'un solo piano. Se a questo aggiungiamo che l'aristocrazia romana amava molto i porticati ampi, e perfino i boschi entro le mura urbane[210], possiamo anche concedere a Vossio (pur non essendovi alcun motivo razionale per farlo) di leggere a modo suo il famoso passaggio di Plinio il Vecchio[211], senza per questo ammettere le conseguenze stravaganti che egli pretende di trarne.

rura patuerant ». Allo stesso proposito vedasi: lib. XXXVI, cap. 15; nonché lib. XVIII, cap. 2.

210 VITRUVIO, lib. V, cap. 11; TACITO, *Annal.*, lib. XI, cap. 3; SVETONIO, *Vita Octav.*, cap. 72; ecc.

211 PLINIO, lib. III, cap. 5: « Moenia ejus [Romae] collegere ambitu imperatoribus, censoribusque Vespasianis, a.u.c. 828, pass. XIII. MCC. complexa montes septem, ipsa dividitur in regiones quatuordecim, compita earum 265. Eiusdem spatii mensura, currente a milliario in capite Roma. Fori statuto, ad singulas portas, quae sunt hodie numero 37, ita ut duodecim portae semel numerentur, praetereanturque ex veteribus septem, quae esse desierunt, efficit passuum per directum 30.775. Ad extrema vero tectorum cum castris praetoriis ab eodem Milliario, per vicos omnium viarum, mensura collegit paulo amplius septuaginta milia passuum. Quo si quis altitudinem tectorum addat, dignam profecto, aestimationem concipiat, fateaturque nullius urbis magnitudinem in toto orbe potuisse ei comparari ».

Tutti i migliori manoscritti di Plinio danno del passo la lezione qui citata ed indicano la lunghezza delle mura di Roma in tredici miglia. Il problema sta nel determinare che cosa Plinio intenda con 30.775 passi e come sia stata elaborata tale cifra. Il modo in cui la interpreto è il seguente. Roma copriva una superficie semicircolare la cui circonferenza misurava tredici miglia. Il foro, e quindi il *Milliarium*, come è stato accertato, si trovavano sulle rive del Tevere e vicino al centro del circolo, cioè sul diametro della zona semicircolare. Sebbene Roma avesse 37 porte di accesso, solo 12 di esse disponevano di strade diritte che conducevano al *Milliarium*. Pertanto Plinio, avendo definito la circonferenza di Roma e, rendendosi conto che da sola essa non bastava a fornirci una giusta nozione della superficie della città, impiega questo metodo più approfondito. Egli suppone che tutte le strade che conducono dal *Milliarium* alle 12 porte vengano collegate l'una all'altra lungo un'unica retta, e presume di poter correre lungo quella linea, in modo da contare ciascuna porta una sola volta: in tal caso, egli dice, l'intero percorso sarebbe di 30.775

Il numero dei cittadini che beneficiavano delle distribuzioni pubbliche di grano al tempo di Augusto era di duecen-

passi. In altre parole ciò significa che ogni strada o raggio dell'area semicircolare è lunga in media due miglia e mezzo e la lunghezza complessiva di Roma è di cinque miglia e la sua larghezza di circa la metà senza contare i sobborghi sparsi.

Padre Hardouin intende il passo allo stesso modo, per quel che concerne l'ideale collegamento di varie strade di Roma lungo un'unica linea fino a raggiungere i 30.775 passi. Ma poi suppone che il *Milliarium* fosse collegato da strade dirette con ogni porta e che nessuna di tali strade superasse in lunghezza gli 800 passi. Viceversa: 1. una superficie semicircolare con un raggio di appena 800 passi non avrebbe mai potuto avere la circonferenza di quasi tredici miglia, indicata appunto da Plinio per Roma. Un raggio di due miglia e mezzo, invece, forma una circonferenza molto vicina a quella misura. 2. È un'assurdità supporre che una città sia costruita in modo da avere strade che vadano direttamente al centro da ogni porta delle sue mura. Queste strade finirebbero per interferire a vicenda via via che si avvicinano al centro. 3. Un calcolo del genere sminuisce troppo la grandezza dell'antica Roma, riducendo quella capitale perfino al di sotto di Bristol o Rotterdam.

Il senso che Vossio nelle *Observationes variae* attribuisce a questo passo di Plinio è un grave errore all'estremo opposto. Un manoscritto senza alcuna autorità, indicava in trenta miglia, anziché tredici, la lunghezza delle mura di Roma. Vossio interpreta inoltre questa cifra come riferita soltanto alla parte curvilinea del perimetro urbano, supponendo che lungo il diametro formato dal Tevere non vi fossero mura di sorta. Viceversa: 1. Questa lezione è notoriamente contraria a quasi tutti i manoscritti. 2. Perché mai Plinio, scrittore conciso, avrebbe dovuto ripetere in due successivi periodi la lunghezza delle mura di Roma? 3. E perché avrebbe dovuto ripeterla con una discrepanza così sensibile? 4. Che significato avrebbe la duplice menzione del *Milliarium* da parte di Plinio, se si dovesse tirare una linea che non avesse alcuna dipendenza dal *Milliarium* stesso? 5. Vopisco afferma che le mura Aureliane furono tracciate *laxiore ambitu* ed inclusero gli edifici e i sobborghi sulla riva settentrionale del Tevere; eppure la loro lunghezza era di appena cinquanta miglia. Anche qui inoltre i critici sospettano la presenza di qualche errore o corruzione del testo, dato che le mura superstiti attribuite ad Aureliano non superano le dodici miglia. Non è probabile che Roma si sia rimpicciolita dal tempo di Augusto a quello di Aureliano. Essa rimase la capitale dello stesso impero e nessuna delle guerre civili di quel lungo periodo, ove si eccettuino i tumulti per la morte di Massimo e di Balbino, danneggiò mai la città. Aurelio Vittore afferma che Caracalla ampliò Roma. 6. Non vi sono alcuni ruderi di edifici antichi che indichino

tomila[212]. Sembrerebbe, questa, una base di calcolo davvero sicura: e invece essa è accompagnata da circostanze tali da respingerci ancora una volta nel dubbio e nella perplessità.

Solo i cittadini poveri beneficiavano delle distribuzioni? Senza dubbio, esse erano destinate soprattutto a vantaggio loro; ma, da un passo di Cicerone[213] risulta che anche i ricchi potevano avere la loro parte, e che il richiederla non ridondava affatto a loro disdoro.

E a chi era distribuito il grano? Solo ai capifamiglia, o ad ogni uomo, donna o bambino? La razione mensile era di cinque *modii* (circa 5/6 di staio) per ciascuno[214]: troppo poco per una famiglia e troppo per una sola persona. Un attentissimo studioso dell'antichità[215], quindi, deduce che la razione era data ad ogni uomo adulto, ma ammette che la questione resta aperta.

Si controllava scrupolosamente se il richiedente vivesse entro i confini di Roma, o bastava invece che egli si presen-

una così spropositata grandezza di Roma. La risposta di Vossio a quest'obiezione sembra assurda: secondo lui i ruderi sarebbero affondati sotto terra per una quindicina o una ventina di metri. Risulta da SPARZIANO (*Vita Severi*) che la pietra miliare del quinto miglio della *via Labicana*, si trovava fuori città. 7. Olimpiodoro e Publio Vittore indicano il numero degli edifici esistenti a Roma in quaranta, cinquantamila. 8. La stravaganza stessa delle conclusioni tratte da questo studioso, oltreché da Lipsio, ove fosse necessario, distrugge le fondamenta stesse su cui si basano: che cioè Roma contasse quattordici milioni di abitanti, mentre tutto il regno di Francia ne conta oggi appena cinque, secondo i suoi calcoli.

L'unica obiezione possibile al senso da noi attribuito più sopra al passo di Plinio sembra consistere in questo: che Plinio, dopo aver parlato delle trentasette porte di Roma, indica un motivo per distruggere soltanto le sette più vecchie, e nulla dice delle altre diciotto, le cui strade terminavano, a mio giudizio, prima di raggiungere il Foro. Ma, poiché Plinio scriveva per i romani, che conoscevano perfettamente la disposizione delle strade, non è strano che egli abbia data per scontata una situazione che era così familiare a tutti. Forse, inoltre, molte di queste porte conducevano a pontili sul fiume.

212 *Ex monument. Ancyr.*

213 *Tusc. quaest.*, lib. III, cap. 48.

214 *Licinius, apud* SALLUST., *Hist. frag.*, lib. III.

215 NICOLAUS HORTENSIUS, *De re frumentaria Romana.*

tasse alla distribuzione mensile? Quest'ultima sembra l'ipotesi più probabile[216].

Non vi erano richiedenti illegittimi? Viene riferito[217] che Cesare cancellò in una sola volta 170.000 persone che si erano insinuate tra i beneficiari senza un titolo legittimo, ed è ben poco probabile che egli in tal modo sia riuscito a evitare tutti gli abusi.

E, infine, che proporzioni di schiavi dobbiamo calcolare per questi cittadini? Questa è la domanda più importante e la più difficile cui rispondere. È molto dubbio che la proporzione di Atene si possa estendere anche a Roma. Forse gli ateniesi avevano più schiavi, in quanto li impiegavano nelle manifatture, le quali viceversa non sembrano attagliarsi altrettanto bene ad una grande capitale come Roma. E magari, invece, erano i romani, dato il loro maggior lusso e le loro maggiori ricchezze, a possedere più schiavi.

Si stilavano a Roma dei precisi atti di morte, ma nessun antico autore ci ha mai fornito il numero delle sepolture, salvo Svetonio, il quale ci dice che in una sola stagione furono 30.000 i nomi portati al tempio di Libitina[218]: ma questo avvenne durante una pestilenza, e non può quindi servire di base per deduzioni di sorta.

La pubblica distribuzione di grano, pur essendo limitata ad appena 20.000 cittadini, influenzò molto notevolmente tutta l'agricoltura dell'Italia[219]: un fatto ben difficilmente conciliabile con certe moderne esagerazioni sulla popolazione di questo paese.

216 Per non distrarre eccessivamente il popolo dalle sue occupazioni, Augusto ordinò che le distribuzioni di grano venissero compiute soltanto tre volte all'anno, ma il popolo, ritenendo preferibili le distribuzioni mensili (in quanto, suppongo, assicuravano un più equilibrato e regolare consumo domestico), volle che fossero ripristinate (SVETONIO, *August.*, cap. 40). Qualora una parte dei beneficiari non fossero venuti da luoghi piuttosto distanti per ricevere la loro razione di grano, la precauzione di Augusto apparirebbe superflua.

217 SVETONIO, *Jul.*, cap. 41.

218 *Vita Neronis*, 39.

219 SVETONIO, *Aug.*, cap. 42.

La base migliore di congettura che io riesca a trovare a proposito della grandezza dell'antica Roma è la seguente. Erodiano [220] ci informa che Antiochia ed Alessandria erano ben poco inferiori a Roma. Ora, risulta da Diodoro Siculo [221] che una strada rettilinea di Alessandria, la quale si estendeva da una porta all'altra della città, era lunga cinque miglia. E poiché Alessandria era assai più lunga che larga, sembra esser stata una città grande su per giù quanto Parigi [222], mentre Roma potrebbe essere stata della grandezza di Londra.

[220] Lib. IV, cap. 5.

[221] Lib. XVII, 52.

[222] QUINTO CURZIO, lib. IV, cap. 8, afferma che le sue mura misuravano dieci miglia di circonferenza, quando la città fu fondata da Alessandro. Strabone, che si era recato ad Alessandria come Diodoro Siculo, afferma che essa era lunga sì e no quattro miglia e larga, quasi dovunque, un miglio (lib. XVII). PLINIO, lib. V, cap. 10, dice che essa assomigliava a una tunica macedone, prolungata agli angoli. Nonostante queste dimensioni di Alessandria, che sembrano molto moderate, Diodoro Siculo parlando del suo perimetro tracciato da Alessandro (mai superato dalla città, come apprendiamo da AMMIANO MARCELLINO, lib. XXII, cap. 16) dice che era μεγέθει διαφέροντα, cioè « estremamente grande » (*ibidem*). La ragione da lui indicata per il fatto che Alessandria avrebbe superato tutte le altre città del mondo (dato che egli non fa eccezione neppure per Roma) è che essa contava 300.000 cittadini liberi. Egli menziona anche l'appannaggio dei re, cioè 6000 talenti, come un'altra circostanza di analogo significato; ma ai nostri occhi non appare certo una gran somma, anche se teniamo presente il diverso valore del denaro. Quello che dice Strabone del territorio circostante significa solo che esso era popolato, οἰκούμενα καλῶς. Ma non è forse lecito affermare, senza alcuna eccessiva iperbole, che l'intera riva del Tamigi, da Gravesend a Windsor, costituisce un'unica città? È, questo, qualcosa di più di quanto Strabone vanta per le rive del lago di Mareotide, o del canale per il Canopo. Il popolo usa dire in Italia che il re di Sardegna ha in Piemonte una sola città, dato che la regione è tutta costellata di città. Agrippa, in GIUSEPPE FLAVIO, *De bello judaico*, lib. II, cap. 16, per far capire al suo uditorio l'immensa grandezza di Alessandria, che egli si sforza di magnificare, si limita a definire, quale Alessandro l'aveva tracciato, il perimetro della città: chiara prova del fatto che il grosso degli abitanti risiedevano entro quel perimetro e che il territorio circostante non era nulla di più di quel che ci si può attendere di trovare intorno alle grandi città: una campagna ben coltivata e ben popolata.

Ad Alessandria, al tempo di Diodoro Siculo [223], vivevano 300.000 cittadini liberi, compresi, presumo, le donne e i bambini [224]. Ma quanti schiavi? Qualora avessimo una qualsiasi ragionevole base per calcolare questi ultimi in numero eguale a quello dei cittadini liberi, il computo precedente risulterebbe confortato.

Vi è in Erodiano un passo alquanto sorprendente. Egli afferma esplicitamente che il palazzo dell'imperatore era grande quanto il resto della città [225]. Si tratta della Domus Aurea di Nerone, che è effettivamente descritta da Svetonio [226] e da Plinio come un complesso di estensione enorme [227]; ma nessuno sforzo di immaginazione può spingerci a ritenere che essa fosse in qualche modo paragonabile a una città come Londra.

Possiamo osservare che, se lo storico avesse usato una espressione simile mentre riferiva la stravaganza di Nerone, le sue parole avrebbero avuto assai meno peso, dato che queste esagerazioni retoriche si insinuano così spesso nello stile di ogni autore, anche del più castigato e corretto. Viceversa Erodiano ne parla solo incidentalmente, narrando le contese tra Geta e Caracalla.

[223] Lib. XVII, 52.

[224] Egli dice ἐλεύθεροι, e non πολῖται; quest'ultima espressione doveva indicare dei cittadini liberi adulti di sesso maschile.

[225] Lib. IV, cap. 1: πάσης πόλεως, Poliziano traduce l'espressione: « aedibus majoribus etiam reliqua urbe ».

[226] Egli afferma (*Nerone*, cap. 30) che una piazza o un porticato della Domus Aurea erano lunghi 3000 piedi; « tanta laxitas ut porticus triplices milliarias haberet ». Non può evidentemente intendere tre miglia, dato che l'intera estensione della residenza, dal Palatino all'Esquilino, quasi non arrivava a tanto. Così quando VOPISCO (*Aurelian.*) menziona un porticato dei giardini sallustiani, che definisce *porticus milliarensis*, bisogna intendere un portico di 1000 piedi. Così anche ORAZIO: « Nulla decempedis / Metata privatis opacam / Porticus excipiebat Arcton » (*Odi*, lib. II, 15).

E ugualmente nelle *Satire* (libro I, 8): « Mille pedes in fronte, trecentos cippus in agrum / Hic dabat ».

[227] Lib. XXXVI, cap. 15: « Bis vidimus urbem totam cingi domibus principum, Caii ac Neronis ».

Dallo stesso storico[228] risulta che vi era allora molta terra incolta e del tutto inutilizzata; egli ascrive anzi a grande merito del Pertinace che questi abbia lasciato libero ciascuno di impadronirsi di quella terra, sia in Italia che altrove, coltivandola come preferiva, senza dover pagare tassa alcuna. *Terre incolte e del tutto inutilizzate!* Non si ha notizia di niente del genere in parte alcuna della cristianità, eccetto forse, a quanto mi si dice, alcune remote zone dell'Ungheria. E questo fatto, senza dubbio, è ben difficilmente conciliabile con l'affermazione, così spesso ribadita, dalla estrema popolosità del mondo antico.

Apprendiamo da Vopisco[229], che vi era anche in Etruria molta terra fertile incolta, che l'imperatore Aureliano si proponeva di trasformare in vigneti, allo scopo di assicurare al popolo romano una distribuzione gratuita di vino: espediente davvero opportuno per spopolare ulteriormente la capitale e tutti i territori circostanti.

Può valer la pena di annotare la descrizione che Polibio[230] fornisce dei grandi branchi di maiali che si potevano incontrare in Toscana e in Lombardia, oltre che in Grecia, come il sistema allora usato per alimentarli:

« In tutta l'Italia, specialmente nei tempi più antichi, in ogni parte dell'Etruria e della Gallia Cisalpina, vi sono grandi branchi di suini: ciascuno dei quali consiste spesso di mille e più capi. Quando uno di questi branchi durante il pascolo s'incontra con un altro, si mescola ad esso ed i pastori non hanno altro mezzo per separarli che recarsi in luoghi diversi ove dar fiato al loro corno. Allora questi animali, essendo avvezzi a quel segnale, corrono subito verso il corno del rispettivo pastore. In Grecia invece, se due branchi di maiali si confondono casualmente nella foresta, il pastore del branco più grande approfitta astutamente dell'occasione per trarsi dietro anche l'altro. Inoltre i ladri

[228] Lib. II, cap. 15.
[229] *Aurelian.*, cap. 48.
[230] Lib. XII, cap. 2.

rubano spesso i suini smarriti, che si avventurano a grande distanza dal pastore in cerca di cibo ».

Non è lecito dedurre da questa descrizione che il Nord dell'Italia, come la Grecia, era allora assai meno popolato e peggio coltivato di oggi? Come sarebbe stato possibile pascolare questi immensi branchi in territori tanto irti di recinti, tanto migliorati dall'agricoltura, tanto suddivisi tra le fattorie, tanto intensamente coltivati a viti e grano insieme commisti? Devo confessare che la descrizione di Polibio mi sembra richiamare piuttosto quel tipo di economia agraria riscontrabile nelle proprie colonie americane che non la condizione delle campagne europee. Nell'*Etica* di Aristotele[231] incontriamo una riflessione che sembra inspiegabile in base a qualsiasi supposizione e che, dimostrandosi troppo favorevole alle nostre attuali argomentazioni, rischia di esser giudicata tale da non dimostrare in realtà un bel nulla. Quel filosofo, parlando dell'amicizia ed osservando come questo rapporto non dovrebbe esser limitato a troppo pochi né esteso a una moltitudine, illustra la sua opinione con l'argomento seguente: « Allo stesso modo — egli dice — che una città non può sopravvivere se ha appena una decina di abitanti o all'opposto un centinaio di migliaia, allo stesso modo anche nel numero degli amici è necessario un giusto mezzo: e si distrugge l'essenza dell'amicizia ricorrendo ad un estremo o all'altro ». Che dunque? Sarebbe impossibile che una città contasse centomila abitanti? Forse che Aristotele non aveva mai visto o udito parlare di una città così popolosa? Ciò, devo ammettere, supera la mia comprensione.

Plinio[232] ci informa che a Seleucia, sede del dominio ellenico in Oriente, erano attribuiti 600.000 abitanti. Strabone[233] afferma che Cartagine ne conteneva 700.000. Gli abitanti di Pechino non sono molto più numerosi. Per Lon-

[231] Lib. IX, cap. 10. La sua espressione è ἄνθρωπος, non πολίτης: quindi « abitante » non « cittadino ».
[232] Lib. VI, cap. 28.
[233] Lib. XVII, 833.

dra, Parigi e Costantinopoli si può ammettere un calcolo all'incirca identico: le due ultime almeno, non lo superano. Di Roma, Alessandria e Antiochia abbiamo già parlato. Dall'esperienza delle epoche passate e presenti, si potrebbe supporre che sia in certo modo impossibile per qualsiasi città superare mai di molto queste dimensioni. Per quanto la grandezza di una città sia fondata sul commercio o sul dominio politico, sembrano esservi ostacoli insuperabili che ne impediscono l'ulteriore espansione. Le sedi delle grandi monarchie, diffondendo il lusso più stravagante, la prodigalità sfrenata, la pigrizia, il servilismo e falsi concetti di rango e superiorità, sono inadatte ai traffici. Il commercio intenso, d'altra parte, si limita da sé, elevando il prezzo di ogni prestazione d'opera e di ogni merce. Quando una grande corte si accaparra il seguito di una nobiltà numerosa, proprietaria di fortune spropositate, la media nobiltà resta nelle sue città di provincia, ove può fare gran figura con un reddito moderato. E se i domini di uno Stato arrivano ad una immensa grandezza, necessariamente fioriscono nelle province più remote numerose capitali, ove tutti gli abitanti, ad eccezione di pochi cortigiani, affluiscono in cerca di istruzione, fortuna e divertimento [234]. Londra, associando il commercio più esteso a un impero di media entità, è forse giunta ad una grandezza quale nessuna altra città riuscirà mai a superare.

Prendete Dover o Calais come centro, e tracciate intorno ad esso un cerchio con un raggio di duecento miglia: includerete Londra, Parigi, i Paesi Bassi, le Province Unite e alcune delle regioni meglio coltivate della Francia e dell'Inghilterra. Si può tranquillamente affermare, credo, che è impossibile trovare nell'antichità un'area altrettanto estesa che contenesse un numero pressoché uguale di città grandi e popolose e fosse così ricca di risorse e di abitanti. Il me-

[234] Tali erano Alessandria, Antiochia, Cartagine, Efeso, Lione eccetera nell'impero romano. Tali sono, nella Francia odierna, Bordeaux, Tolosa, Digione, Rennes, Rouen, Aix, eccetera; o, nei domini britannici, Dublino, Edimburgo o York.

todo più sicuro di confronto mi sembra quello di paragonare, per entrambe le epoche, gli Stati che possedevano la civiltà, la scienza e le arti più floride nonché il governo migliore.

L'abate Dubos[235] osserva che l'Italia è attualmente di clima più temperato che nei tempi antichi. « Gli annali di Roma ci dicono — egli scrive — che nell'anno 480 *ab urbe condita* l'inverno fu così rigido da distruggere gli alberi. Il Tevere gelò a Roma e la terra fu coperta di neve per 40 giorni. Quando Giovenale[236] vuol descriverci una donna superstiziosa ce la presenta mentre spezza il ghiaccio del Tevere per compiere le sue abluzioni:

> Hibernum fracta glacie descendet in amnem,
> Ter matutino Tyberi mergetur.

« Egli dunque parla del congelamento di quel fiume come di cosa normale. Molti passi di Orazio lasciano intendere che le strade di Roma erano piene di neve e ghiaccio. Potremmo avere maggior sicurezza in questo campo, se gli antichi avessero conosciuto l'uso dei termometri: ma i loro scrittori, pur senza volerlo, ci forniscono una serie d'informazioni sufficienti per convincerci che gli inverni sono oggi a Roma assai più temperati che in passato. Attualmente, il Tevere non gela a Roma più di quanto geli il Nilo al Cairo. I romani considerano estremamente freddo l'inverno se la neve resta due giorni sul terreno, e se si riesce a vedere pochi ghiaccioli pendere da una fontana per 48 ore, allora vuol dire che quella fontana è esposta a nord ».

L'osservazione di questo critico ingegnoso può essere estesa ad altri climi europei. Chi potrebbe scoprire l'odierno dolce clima francese nella descrizione che ci fornisce Diodoro Siculo[237] del clima della Gallia? « Dato che il clima è nordico — egli scrive — è colpita dal freddo in misura estrema. Quando il tempo è nuvoloso, lassù cade la neve anziché la pioggia, e col tempo sereno il freddo è così intenso che i fiumi si costruiscono ponti della loro stessa so-

[235] Vol. 2, sez. 16.
[236] *Sat.* 6, 522.
[237] Lib. IV, 25.

stanza, sui quali possono transitare non solo dei singoli viaggiatori, ma interi eserciti, con tutti i loro bagagli e i loro carriaggi stracarichi. Ed essendovi molti fiumi in Gallia (il Rodano, il Reno eccetera) quasi tutti si gelano; si è soliti, per impedire le cadute, coprire il ghiaccio con pula e paglia nei punti ove si attraversa ». L'espressione *più freddo di un inverno gallico* è usata da Petronio a titolo proverbiale. E Aristotele dice che in Gallia il clima è così freddo che un asino non potrebbe sopravviverci [238].

A nord delle Cevenne, sostiene Strabone [239], la Gallia non produce né fichi né olive e le viti colà piantate non dànno uva che giunga a maturazione.

Ovidio afferma esplicitamente, con la stessa ponderata serietà della prosa, che il Ponto Eusino era gelato ai suoi tempi in ogni inverno; e si appella ai governatori romani, da lui indicati per nome, affinché attestino la verità della sua asserzione [240]. Ciò non avviene che di rado o mai, ai tempi nostri, alla latitudine di Tomi, dove Ovidio era esiliato. Tutte le lagnanze di quel poeta sembrano sottolineare un rigore stagionale qual è oggi di rado conosciuto perfino a Pietroburgo o a Stoccolma.

Un provenzale, Tournefort, che ha viaggiato in quello stesso paese, afferma che non v'è al mondo clima più dolce e sostiene che solo la malinconia di Ovidio può spiegare l'idea pessimistica che egli ne aveva. Ma i fatti citati dal poeta sono troppo precisi, perché sia legittima una simile interpretazione.

Polibio [241] dice che il clima dell'Arcadia era molto freddo e l'aria umida.

« L'Italia — dice Varrone [242] — ha il clima più temperato d'Europa. Le regioni continentali [senza dubbio la

[238] *De generatione animalium*, lib. II, 8, 14. [Le ultime due frasi mancano nelle edizioni H-K; la seconda fu aggiunta nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

[239] Lib. IV, 178.

[240] *Trist.*, lib. III, eleg. 10. *Ex Ponto*, lib. V, elegie 7, 9, 10.

[241] Lib. IV, cap. 21.

[242] Lib. I, cap. 2.

Gallia, la Germania e la Pannonia] hanno un inverno quasi perpetuo ».

Le zone settentrionali della Spagna, secondo Strabone[243], erano solo scarsamente abitate a causa del gran freddo.

Ammettendo dunque che questa osservazione sia giusta, che cioè l'Europa sia divenuta più tiepida di prima; come possiamo spiegare tale fatto? Evidentemente, solo in un modo, cioè ammettendo che la terra oggi è molto meglio coltivata e che sono scomparsi i boschi che una volta ricoprivano d'ombra la superficie terrestre, impedendo ai raggi del sole di raggiungerla. Le nostre colonie settentrionali d'America diventano di clima più clemente via via che vengono abbattuti i boschi[244]; ma in generale, chiunque può osservare come il freddo sia ancora avvertito assai più intensamente nel Nord e nel Sud America che non nelle regioni europee della stessa latitudine.

Saserna, citato da Columella[245], affermava che l'ordine celeste si era alterato prima della sua nascita e che l'aria era divenuta molto più dolce e tiepida, come risulta dal fatto, egli dice, che vigneti ed oliveti abbondano oggi in molti luoghi che in passato, a causa dei rigori del clima, non permettevano la coltivazione di alcuno di questi prodotti. Un tal mutamento, se effettivamente avvenuto, dovrà essere riconosciuto quale segno evidente della migliore coltivazione e popolosità dei territori in questione fin da prima di Saserna[246]; e, se esso dovesse risultare persistente fino ai giorni nostri, ciò sarebbe una prova che questi vantaggi sono andati continuamente aumentando in tutta questa zona del mondo.

243 Lib. III, 137.

244 Anche le colonie calde del Sud divengono più salubri. Ed è rimarchevole il fatto che, nelle cronache spagnole della prima scoperta e conquista di quei territori, esse risultino essere state molto salubri, appunto in quanto ben popolate e coltivate. Non vi si legge alcun racconto che ricordi le malattie o la macilenza dei piccoli eserciti di Cortez o Pizarro.

245 Lib. I, cap. 1.

246 Sembra che egli sia vissuto all'incirca al tempo dell'Africano Minore; COLUMELLA, lib. I, cap. 1.

Gettiamo ora uno sguardo a tutti i paesi che furono e che sono teatro della storia antica e della moderna e confrontiamone la situazione passata e presente: forse, non troveremo fondamenti troppo validi a certe lagnanze per l'attuale presunta desolazione e spopolamento del mondo. L'Egitto è detto da Maillet, cui dobbiamo la miglior descrizione del paese, estremamente popoloso, quantunque egli ritenga che il numero dei suoi abitanti sia diminuito. È facile ammettere che la Siria, l'Asia Minore e la costa di Barberia siano oggi deserte in confronto alla loro situazione di un tempo. Anche lo spopolamento della Grecia è evidente. Viceversa, può essere alquanto dubbio che il paese oggi detto Turchia europea non conti in generale più abitanti di quanti ne contasse durante il periodo di maggior floridezza della Grecia. Sembra che i traci allora vivessero come i tartari odierni, cioè di pastorizia e saccheggio [247]. I geti erano anche più incivili [248]; e gli illiri non erano migliori [249]. Questi popoli occupano nove decimi di quel paese: e sebbene il governo turco non sia molto propizio all'industria e all'espansione demografica, esso almeno conserva la pace e l'ordine tra i popoli ed è preferibile allo stato barbaro e nomade in cui un tempo quelle popolazioni vivevano.

La Polonia e la Moscovia non sono certo popolose, lo sono di sicuro assai più di quanto non lo fossero la Sarmazia e la Scizia dell'antichità, ove ogni coltivazione o allevamento del bestiame erano sconosciuti e la pastorizia era l'unica attività con cui il popolo si mantenesse. Identiche osservazioni possono essere estese alla Danimarca e alla Svezia. Nessuno dovrebbe considerare contrastanti con questo giudizio le immense orde di popoli, che in passato giunsero dal Nord e sommersero tutta l'Europa. Quando un intero popolo, o anche la metà di esso, sposta la sua residenza, è facile immaginare che prodigiosa moltitudine debba

[247] SENOFONTE, *Anabasi*, lib. VII; POLIBIO, lib. IV, 45.
[248] OVIDIO, *passim*, ecc.; STRABONE, lib. VII.
[249] POLIBIO, lib. II, cap. 12.

formare, con qual disperato valore debba sferrare i suoi attacchi, e come il terrore da esso scatenato nei popoli invasi sia destinato a indurre questi ultimi a ingigantire, con l'immaginazione, il coraggio e il numero degli invasori. La Scozia non è certo un paese vasto né popoloso, ma se appena la metà dei suoi abitanti dovesse cercare una nuova sede, costituirebbe una colonia altrettanto numerosa dei teutoni e dei cimbri e sconvolgerebbe tutta l'Europa, qualora questa non fosse in condizione di difendersi meglio che nell'antichità.

La Germania ha oggi certamente venti volte più abitanti che nei tempi antichi, nei quali quel popolo non praticava nessun genere di agricoltura e il valore di ciascuna tribù era misurato in rapporto all'estesa desolazione che disseminava intorno a sé, come Cesare [250], Tacito [251] e Strabone [252] c'insegnarono; prova questa che a rendere popoloso un paese non basta la sua sola suddivisione in piccole repubbliche, quando in esse non sia vivo lo spirito della pace, dell'ordine e dell'industriosità.

Lo stato di barbarie della Britannia nei tempi antichi è ben noto e l'esiguità della sua popolazione può essere agevolmente spiegata sia appunto con la sua barbarie, sia con un fatto riportato da Erodiano [253], e precisamente che tutto il suo territorio era paludoso anche al tempo di Settimio Severo, dopo che i romani vi si erano stabilmente insediati da oltre un secolo.

Non è logico supporre che i galli fossero anticamente assai più progrediti dei loro vicini settentrionali nel modo di vivere, dal momento che venivano nella nostra isola appunto per istruirsi nei misteri della religione e della filosofia dei druidi [254]. Non posso quindi ammettere che la

[250] *De bello gallico*, lib. VI, 23.
[251] *Germania.*
[252] Lib. VII.
[253] Lib. III, cap. 47.
[254] CESARE, *De bello gallico*, lib. VI, 13. STRABONE, lib. VII, 290, afferma che i galli non erano allora molto più progrediti dei germani.

Gallia fosse allora quasi altrettanto popolosa della Francia odierna.

Indubbiamente, se dovessimo accettare e collegare le testimonianze di Appiano e di Diodoro Siculo, dovremmo ammettere che la Gallia fosse incredibilmente popolosa. Il primo storico[255] afferma che in quel territorio risiedevano 400 popoli; mentre il secondo[256] sostiene che il più numeroso dei popoli della Gallia consisteva di 200.000 uomini, senza contare le donne e i bambini, e il più esiguo di 50.000. Calcolando quindi una media proporzionale, dovremmo ammettere che allora vivessero 200 milioni di persone in un paese che oggi consideriamo popoloso, sebbene non si supponga che conti molto più di 20 milioni di abitanti[257]. Simili calcoli, dunque, perdono ogni autorità appunto per la loro stravaganza. Possiamo tra l'altro rilevare che quel livellamento della proprietà, cui si può ascrivere la popolosità del mondo antico, non esisteva tra i galli[258]. Le loro guerre intestine, inoltre, erano quasi perpetue[259] prima dell'arrivo di Cesare. E Strabone[260] osserva che, sebbene tutta la Gallia fosse coltivata, tuttavia non lo era con perizia o con cura; dato che gli abitanti erano portati dalla loro indole assai meno alle arti che alle armi, almeno fin quando l'asservimento a Roma non stabilì tra loro la pace.

Cesare[261] enumera con grande precisione le cospicue forze reclutate in Belgio per contrastare la sua avanzata, e le calcola in 208.000. Non erano questi, poi, i soli uomini in grado di portare le armi: dato che lo stesso storico ci informa che i bellovaci avrebbero potuto schierare 100.000 uomini in campo, pur essendosi impegnati a fornirne soltanto sessantamila. Estendendo quindi questa proporzione

[255] *Celt.* parte I, lib. IV, 2.
[256] Lib. V, 25.
[257] L'antica Gallia era più estesa della Francia odierna.
[258] CESARE, *De bello gallico*, lib. VI, 13.
[259] *Ibid.*, 15.
[260] Lib. IV, 178.
[261] *De bello gallico*, lib. II, 4.

di dieci a sei a tutto il paese[262], la somma dei combattenti di tutte le nazioni del Belgio ammontava a 350.000, e quella di tutti gli abitanti a un milione e mezzo. E, poiché il Belgio copriva circa un quarto della Gallia, quest'ultima poteva contare circa 6 milioni di abitanti, cioè neppure[263] un terzo dei suoi attuali abitanti[264]. Cesare[265] riferisce che i galli non avevano alcuna stabile proprietà fondiaria; i loro capi, quando avveniva un decesso in qualche famiglia, procedevano a una nuova divisione di tutta la terra tra i numerosi membri della famiglia stessa. È questo il sistema detto *Tanistry*, che ha prevalso così a lungo in Irlanda mantenendo quel paese in uno stato di miseria, di barbarie e di desolazione.

Secondo lo stesso autore[266] l'antica Elvezia misurava 250 miglia di lunghezza e 180 in larghezza, e nondimeno contava appena 360.000 abitanti. Quanti ne conta oggi da solo il cantone di Berna.

[262] [Le edizioni H-I seguitavano così: « la somma dei combattenti di tutte le nazioni del Belgio ammontava a 500.000 e quella di tutti gli abitanti a due milioni. E poiché il Belgio copriva circa un quarto della Gallia, quest'ultima poteva contare circa 8 milioni di abitanti, cioè neppure un terzo dei suoi attuali abitanti ». (*N.d.C.*)]

[263] [La parola « neppure » fu aggiunta nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

[264] Dalla descrizione di CESARE, *De bello gallico*, lib. I, risulta che i galli non avevano schiavi domestici (che formassero una classe sociale distinta dalla plebe[1]). Tutta la popolazione più umile era infatti in uno stato di semischiavitù nei confronti della nobiltà, così come oggi avviene del popolo polacco. Ed un nobiluomo gallico aveva talvolta 10.000 dipendenti di questa sorta. Non possiamo naturalmente dubitare che gli eserciti fossero composti dalla plebe oltre che dalla nobiltà; un esercito di 100.000 nobili è inconcepibile per uno Stato molto piccolo. I guerrieri erano tra gli elvezi la quarta parte della popolazione totale: chiara prova del fatto che tutti i maschi in età militare portavano armi.

Possiamo osservare che le cifre fornite nei commentari di Cesare sono più attendibili di quelle di ogni altro autore antico, dato che sussiste la traduzione greca, che serve a controllare l'originale latino.

[265] [Quest'ultima parte del capoverso fu aggiunta nell'edizione N. (*N.d.C.*)]

[266] *De bello gallico*, lib. I, 2.

---

[1] [La frase fra parentesi non appariva nelle edizioni H-I. (*N.d.C.*)]

In base al calcolo di Appiano e Diodoro, non so se si potrebbe affermare che gli olandesi moderni sono più numerosi degli antichi batavi.

La Spagna è forse in decadenza rispetto a quella che era tre secoli or sono, ma se risalissimo nel tempo di duemila anni, tenendo presente la situazione inquieta, turbolenta ed instabile prevalente allora in quel popolo, è probabile che saremmo inclini a pensare che oggi è assai più popolosa. Molti spagnoli si uccisero quando i romani li spogliarono delle armi [267]. Da Plutarco [268] risulta che il saccheggio e la rapina erano tenuti in onore tra gli spagnoli. Irzio [269] presenta nella stessa luce la situazione di quel paese al tempo di Cesare e dice che tutti erano costretti a vivere in castelli e città fortificate per motivi di sicurezza. Fu soltanto con la conquista definitiva del paese sotto l'impero di Augusto che questi eccessi vennero eliminati [270]. La descrizione della Spagna dataci da Strabone [271] e Giustino [272] coincide esattamente con quelle già citate. Quanto, dunque, deve sminuire il concetto della popolosità del mondo antico il fatto che Tullio, confrontando l'Italia, l'Africa, la Gallia, la Grecia e la Spagna, indichi nel gran numero di abitanti l'elemento che aveva reso formidabile quest'ultima nazione! [273]

Tuttavia, è probabile che l'Italia sia decaduta. Eppure quante grandi città non conta essa — da Venezia, a Genova, a Pavia, a Torino, a Milano, a Napoli, a Firenze, a Livorno — che o non esistevano neanche nell'antichità o

[267] TITO LIVIO, lib. XXXIV, cap. 17.
[268] *Vita Marii*, 6.
[269] *De bello hisp.*, 8.
[270] VELLEIO PATERCOLO, lib. II, cap. 90.
[271] Lib. III.
[272] Lib. XLIV.
[273] « Nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Poenos, nec artibus Graecos, nec denique hoc ipso hujus gentis, ac terrae domestico nativoque sensu, Italos ipsos ac Latinos — superavimus ». *De harusp. resp.*, cap. 9. I disordini della Spagna sembra siano stati quasi proverbiali: « Nec impacatos a tergo horrebis Iberos » (VIRGILIO, *Georgiche*, lib. III, 408), ove per Iberi si intende, con figura retorica, i rapinatori in generale.

erano allora molto trascurabili? Se riflettiamo su questo fatto, non ci lasceremo indurre a spingere agli estremi il giudizio oggi di moda a proposito di questo argomento.

Quando gli autori romani lamentano che l'Italia, un tempo esportatrice di grano, fosse venuta a dipendere dalle province per il suo pane quotidiano, essi non ascrivono mai il cambiamento all'aumento della popolazione, ma all'abbandono della terra e dell'agricoltura [274]. E questo era un logico risultato di quella perniciosa usanza di importare grano per distribuirlo gratis ai cittadini romani, oltre che un modo davvero pessimo di moltiplicare il numero degli abitanti di qualunque paese [275].

Gli *sportula*, di cui tanto parlano Marziale e Giovenale, in quanto regali dispensati regolarmente dai grandi signori alla loro clientela, dovevano parimenti tendere a produrre la pigrizia, la mollezza e la progressiva decadenza del popolo. Le decime parrocchiali hanno oggi le stesse nocive conseguenze in Inghilterra.

Se dovessi indicare un'epoca in cui mi fosse possibile immaginare che questa parte del mondo abbia contato un maggior numero di abitanti di quanti non ne conti ai giorni nostri, mi soffermerei sull'era di Traiano e degli Antonini, in quanto l'immenso territorio dell'impero romano era allora civilizzato e coltivato, sistemato in una profonda pace sia interna che internazionale, e amministrato regolarmente dagli stessi organi e dallo stesso governo [276]. Ma sappiamo che

[274] VARRONE, *De re rustica*, lib. II, praef.; COLUMELLA, praef.; SVETONIO, *August.*, cap. 42.

[275] Sebbene l'affermazione dell'abate Dubos che l'Italia è oggi di clima più temperato che nel passato debba essere riconosciuta giusta, non ne deriva necessariamente che il paese debba essere oggi più popoloso o meglio coltivato. Se gli altri paesi europei fossero più selvaggi e boscosi, i venti freddi che da essi soffierebbero potrebbero influenzare il clima dell'Italia.

[276] Gli abitanti di Marsiglia non persero la loro superiorità in fatto di commercio e di arti meccaniche nei confronti dei galli, finché il dominio romano non volse questi ultimi dalle armi all'agricoltura e alla vita civile. Si veda STRABONE, lib. IV, 180-81. Tale autore, in molti luoghi, ribadisce il progresso apportato dalla perizia artigiana

tutti gli Stati troppo grandi, specie se si tratta di monarchie assolute, sono perniciosi per la popolazione e hanno in sé un vizio e un veleno segreto che annullano gli effetti di tutte

e dalla civiltà dei romani: ed egli visse al tempo in cui il cambiamento era recente e quindi più sensibile. Così anche PLINIO, lib. XIV, proemio: « Quis enim non, communicato orbe terrarum, majestate Romani imperii, profecisse vitam putet, commercio rerum ac societate festae pacis, omniaque etiam, quae occulta antea fuerant, in promiscuo usu facta? ». E, ancora, lib. III, cap. 5: « Numine deûm electa [parlando dell'Italia] quae coelum ipsum clarius faceret, sparsa congregaret imperia, ritusque molliret, et tot populorum discordes, ferasque linguas sermonis commercio contraheret ad colloquia, et humanitatem homini daret; breviterque, una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret ». Nulla può essere a questo proposito più probante del seguente passo di TERTULLIANO, *De anima*, cap. 30, il quale visse all'incirca al tempo di Settimio Severo: « Certe quidem ipse orbis in promptu est, cultior de die et instructior pristino. Omnia jam pervia, omnia nota, omnia negotiosa. Solitudines famosas retro fundi amoenissimi obliteraverunt, silvas arva domuerunt, feras pecora fugaverunt; arenae seruntur, saxa panguntur, paludes eliquantur, tantae urbes, quantae non casae quondam. Jam nec insulae horrent, nec scopuli terrent; ubique domus, ubique populus, ubique respublica, ubique vita. Summum testimonium frequentiae humanae, onerosi sumus mundo, vix nobis elementa sufficiunt; et necessitates arctiores, et querelae apud omnes, dum jam nos natura non sustinet ». Il tono retorico e declamatorio di questo passo diminuisce alquanto la sua autorità, ma non la distrugge del tutto [1]. La stessa osservazione può essere estesa al seguente passo di Aristide sofista, che visse al tempo di Adriano. « Il mondo intero — egli dice rivolgendosi ai romani — sembra vivere in un'unica festa; e l'umanità, riponendo la spada un tempo impugnata, si dedica ora ai festeggiamenti e alla gioia. Le città, dimenticando le loro antiche animosità, conservano solo uno spirito di emulazione, che le abbellirà d'ogni arte e ornamento. Dovunque sorgono teatri, anfiteatri, porticati, acquedotti, templi, scuole ed accademie. E si può tranquillamente affermare che il mondo, in procinto di precipitare, è stato risollevato dal vostro impero così ricco di promesse. Né soltanto le città hanno beneficiato d'un aumento della loro bellezza e dei loro monumenti: il mondo tutto, come un giardino o un paradiso, è coltivato e abbellito a tal punto che i popoli insediati oltre

---

[1] [(Ed. H-I, n) « Un uomo dalla violenta immaginazione come Tertulliano accresce ogni cosa nella stessa misura, e perciò i suoi giudizi comparativi sono i più attendibili ». (*N.d.C.*)]

queste apparenze promettenti[277]. A suffragio di ciò, v'è un passo citato da Plutarco[278] che esamineremo qui di seguito in quanto è piuttosto singolare.

Quell'autore, cercando di spiegare il silenzio di molti oracoli, dice che esso si potrebbe attribuire alla desolazione del mondo del suo tempo, derivata dalle passate guerre e lotte intestine: tali diffuse calamità — egli aggiunge — hanno colpito la Grecia più duramente che qualunque altro paese, tanto che l'intera Ellade potrebbe oggi fornire a stento tremila guerrieri, cioè un numero che durante la guerra con i medi fu fornito dalla sola città di Megara. Gli dèi, che preferiscono le opere degne ed importanti, hanno quindi soppresso molti dei propri oracoli e non si degnano più di impiegare per un popolo così minuscolo un così gran numero di interpreti del proprio volere.

Devo confessare che questo passo contiene tante difficoltà che non so bene come intenderlo. Potete osservare co-

i limiti del vostro impero (e sono ben pochi) sembrano meritare la nostra compassione ».

È notevole che, sebbene Diodoro Siculo faccia ammontare la popolazione dell'Egitto, all'epoca della conquista romana, ad appena tre milioni, tuttavia GIUSEPPE, *De bello jud.*, lib. II, cap. 16, sostiene che durante l'impero di Nerone gli egiziani, senza contare gli abitanti di Alessandria, erano sette milioni e mezzo. Egli dichiara esplicitamente di aver tratto questa cifra dai registri dei pubblicani romani, che raccoglievano il censo. STRABONE, lib. XVII, 797, elogia la superiore amministrazione dei romani, rispetto a quella delle monarchie egiziane, nei confronti delle finanze dell'Egitto: e senza dubbio nessun settore dell'amministrazione statale è più importante per la felicità del popolo. Nondimeno leggiamo in ATENEO, lib. I, cap. 25, che visse durante il regno degli Antonini, che la città di Mareia, presso Alessandria, da grande città era decaduta al rango di villaggio. Non è questa, propriamente parlando, una contraddizione. SUIDA (*August.*) sostiene che Augusto, avendo proceduto al censimento di tutto l'impero romano, scoprì che esso contava appena 4.101.017 abitanti di sesso maschile (ἄνδρες). C'è qui senza dubbio un grave errore o da parte dell'autore o da parte del copista. Ma l'autorità di questa fonte, per quanto debole, può bastare a controbilanciare le cifre esagerate fornite da Erodoto e Diodoro Siculo circa le epoche precedenti.

[277] MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, lib. XXIII, cap. 19.

[278] *De orac. defectu.*

me Plutarco indichi, quale casua della decadenza dell'umanità, non l'esteso dominio dei romani, ma le antiche guerre e fazioni dei vari Stati: tutte però sedate dalle armi romane. Il ragionamento di Plutarco quindi è un diretto contrasto con la deduzione derivabile dal fatto che egli prospetta.

Polibio suppone che la Grecia fosse divenuta più prospera e fiorente dopo il consolidamento del giogo romano [279]. E, sebbene quello storico scrivesse prima che i conquistatori romani degenerassero da protettori a predatori del genere umano, tuttavia non abbiamo alcun motivo di pensare che quella immensa monarchia sia stata così distruttiva come spesso è descritta, anche perché da Tacito [280] apprendiamo che la severità degli imperatori corresse in seguito l'arbitrio dei governatori.

Strabone [281] ci informa che i romani, per riguardo ai greci, avevano rispettato fino al tempo suo quasi tutti i privilegi e la libertà di quella celebre nazione e che in seguito Nerone li aveva perfino accresciuti [282]. Come possiamo dunque supporre che il giogo romano fosse tanto gravoso in quella parte del mondo? L'oppressione dei proconsoli era frenata; e poiché le cariche pubbliche greche erano in molte città assegnate dal libero suffragio popolare, non c'era motivo che i candidati frequentassero la corte dell'imperatore. Se molti greci si recavano a Roma in cerca di fortuna e per migliorare la loro condizione con i prodotti tipici della loro patria, cioè l'insegnamento e l'eloquenza, molti rim-

[279] Lib. II, cap. 62. Si può forse supporre che Polibio, essendo soggetto a Roma, tendesse logicamente ad esaltare il dominio romano, ma, in *primo* luogo Polibio, pur mostrando talvolta qualche atteggiamento cauto, non dà mai prova di adulazione; in *secondo* luogo, questo giudizio è espresso solo una volta, in un'unica frase occasionale, mentre egli è intento a parlare di un altro argomento; e si ammette che, se vi è qualche sospetto sulla sincerità di un autore, queste osservazioni occasionali rivelano le sue effettive convinzioni più delle affermazioni dirette e formali.

[280] *Annal.*, lib. I, cap. 2.

[281] Libri VIII e IX.

[282] PLUTARCO, *De his qui sero a Numine puniuntur.*

patriavano con le ricchezze acquistate ed arricchivano così le comunità della Grecia.

Plutarco dice tuttavia che il generale spopolamento era stato avvertito in Grecia più che in qualsiasi altro paese. Come si può conciliare quest'affermazione con i maggiori vantaggi e privilegi del paese?

Inoltre questo passo, provando troppe cose, non prova niente. *Appena tremila uomini in grado di portare armi in tutta la Grecia!* Chi potrà accettare una così strana affermazione, specie se consideriamo il gran numero di città greche il cui nome ancora sopravvive e che vengono menzionate da vari autori molto tempo dopo Plutarco? Senza dubbio, oggi che di città, in tutto il territorio dell'antica Grecia, non ve ne sono quasi più, vi è il decuplo di abitanti. La Grecia, inoltre, è ancora discretamente coltivata e garantisce sicuri rifornimenti di grano, quando ve ne sia scarsità in Spagna, in Italia o nella Francia meridionale.

Passiamo osservare che l'antica frugalità dei greci, ed il livellamento della loro proprietà, persistevano ancora al tempo di Plutarco, come risulta da Luciano[283]. Né vi è alcun motivo per credere che quel paese fosse abitato da pochi padroni e da una moltitudine di schiavi.

È probabile che il servizio militare, essendo divenuto del tutto inutile, sia stato estremamente trascurato in Grecia dopo l'instaurazione del dominio romano. E se quelle città, un tempo così bellicose e faziose, mantenevano un piccolo nerbo di guardie urbane per impedire torbidi e disordini, ciò era tutto quanto necessitasse loro: e quelle guarnigioni, forse, non ammontavano appunto a 300 uomini in tutta la Grecia. Penso che se Plutarco voleva accennare a questo fatto, egli si rese, in questo passo, colpevole di un paralogismo volgare ed assegnò a determinati effetti cause del tutto sproporzionate. Ma è forse tanto eccezionale che un autore incorra in un errore di natura simile?[284].

[283] *De mercede conductis.*

[284] Devo ammettere che questo scritto di Plutarco a proposito del silenzio degli oracoli è in genere costruito così stranamente e così

Ma qualunque sia il valore che può ancora avere questo passo di Plutarco, cercheremo di controbilanciarlo con un passo altrettanto interessante di Diodoro Siculo, in cui lo storico, dopo aver indicato in 1.700.000 fanti e 200.000 cavalieri gli effettivi dell'esercito di Nino, tenta di suffragare con alcuni dati posteriori la credibilità di queste cifre; e aggiunge che non bisogna farsi un'idea della popolosità del mondo antico in base alla desolazione e allo spopolamento del mondo del suo tempo [285]. Dunque un autore, vissuto proprio nel periodo dell'antichità descritto come il più popoloso [286], lamenta la desolazione allora prevalente, predilige i tempi andati e ricorre ad antiche leggende per dar credito

diversamente da tutte le altre opere sue, che ci si trova a malpartito nel valutarlo. È scritto in forma dialogica, una tecnica compositiva che Plutarco di solito mostra di non amare molto. I personaggi che egli presenta esprimono opinioni molto bizzarre, assurde e contraddittorie che ricordano i sistemi visionari o i rapimenti di Platone più che il solido buon senso di Plutarco. Tutto l'insieme, inoltre, è pervaso da un'atmosfera di superstizione e crudeltà, che assomiglia ben poco allo spirito di altre composizioni filosofiche dello stesso autore. È infatti degno di nota che, sebbene come storico Plutarco sia altrettanto credulo di Erodoto o di Livio, è difficile trovare in tutta l'antichità, fatta eccezione per Cicerone e Luciano, un filosofo meno superstizioso di lui. Devo quindi ammettere che un passo di Plutarco tratto da questa opera ha per me autorità assai minore che se fosse tratto da quasi tutte le altre sue composizioni.

C'è in Plutarco una sola opera criticabile allo stesso modo, e cioè quella su coloro « la cui punizione è ritardata dalla divinità ». Anch'essa è scritta in forma dialogica, contiene analoghe visioni superstiziose e bizzarre e sembra sia stata composta soprattutto per emulare Platone, e particolarmente la sua ultima opera, la *Repubblica*.

E qui non posso fare a meno di osservare che, nella sua *Histoire des oracles*, FONTENELLE, scrittore di eminente onestà, sembra essersi alquanto discostato dalla sua normale natura quando cerca di gettare del ridicolo su Plutarco per i passi che si trovano in questo suo dialogo sugli oracoli. Le assurdità messe in bocca ai vari personaggi non sono da attribuirsi a Plutarco. Questi vuole che si confutino vicendevolmente e, in generale, sembra aver intenzione di mettere in ridicolo proprio quelle opinioni, per aver sostenuto le quali, Fontenelle vuole prenderlo in giro.

[285] Lib. II, 5.

[286] Era contemporaneo di Cesare e di Augusto.

alle sue opinioni. La tendenza a deprecare il presente e ad ammirare il passato è profondamente radicata nella natura umana e influenza perfino le persone dotate della maggiore perspicacia e della più vasta dottrina.

SAGGIO DODICESIMO

SUL CONTRATTO ORIGINALE

Come non vi è partito, nell'età presente, che non sappia mantenersi in vita senza un sistema filosofico o speculativo i cui princìpi siano connessi con il suo sistema pratico e politico, così noi troviamo che ognuna delle fazioni in cui la nazione è divisa ha costruito un edificio del primo tipo al fine di proteggere e di coprire quello schema di azione che persegue. Dato che il popolo è normalmente un costruttore molto rude, specie in questo senso speculativo, e in particolar modo quando è mosso da zelo di parte, è naturale immaginare che la sua opera debba essere un po' informe, e rivelare i segni evidenti di quella violenza e di quella fretta con cui fu edificata. L'un partito, facendo risalire il governo alla divinità, cerca di renderlo talmente sacro e inviolabile, che, per quanto tirannico esso possa divenire, debba rappresentare poco meno che un sacrilegio interferire nella sua azione o contrastarlo nella più piccola cosa. L'altro partito, fondando completamente il governo sul consenso popolare, suppone che esista una sorta di *contratto originale* col quale i sudditi si sono tacitamente riservati la facoltà di resistere al loro sovrano ogni volta che si trovino oppressi da quell'autorità che gli hanno, per scopi determinati, volontariamente affidato. Questi sono i princìpi speculativi dei due partiti, e tali sono altresì le conseguenze pratiche che essi comportano.

Oserò affermare *che entrambi questi sistemi di princìpi speculativi sono giusti, sebbene non nel senso inteso dai*

partiti; e che entrambi gli ordini delle loro pratiche conseguenze sono ragionevoli, benché non fino al punto a cui ciascun partito, nell'opposizione all'altro, ha normalmente cercato di portarli.

Che la divinità sia la causa prima di ogni governo non sarà mai negato da chiunque ammetta una provvidenza universale, e riconosca che tutti gli eventi del mondo sono condotti secondo un piano uniforme e diretti a fini di saggezza. Poiché per il genere umano è impossibile esistere, per lo meno in una certa condizione di agio e di sicurezza, senza la protezione di un governo, questa istituzione deve essere stata certamente stabilita da quell'essere benefico che vuole il bene di tutte le sue creature. E, poiché in realtà essa è universalmente sorta in tutti i luoghi e in tutti i tempi, possiamo concludere, con ancor maggiore certezza, che essa fu stabilita da quell'essere onnisciente che non può essere mai ingannato da azione o evento alcuno. Ma, poiché l'ha fatta sorgere non attraverso uno speciale intervento miracoloso, ma con la sua nascosta ed universale determinazione, un sovrano può, propriamente parlando, essere definito il suo vicereggente, solo in quanto ogni forza e potere, essendo da lui derivati, si può dire agiscano per suo incarico. Qualunque cosa effettivamente accada, rientra nel piano generale, nell'intenzione della Provvidenza; né il più grande e il più legittimo dei sovrani ha maggiore motivo, a questo proposito, di invocare un particolare carattere sacro o un'autorità inviolabile di quanto ne abbia un magistrato minore, o un usurpatore, o addirittura un furfante e un pirata. Lo stesso divino regolatore che, per saggi fini, investì di autorità un Tito o un Traiano[1], per fini indubbiamente altrettanto saggi, sebbene sconosciuti, concesse il potere a un Borgia o a un Angria. Le stesse cause che dettero origine al potere sovrano di ogni Stato fecero analogamente sorgere in esso ogni magistratura minore ed ogni autorità limitata. Un gendarme, dun-

[1] [Nelle edizioni D-P si leggeva invece: « una Elisabetta o un Enrico IV di Francia ». (*N.d.C.*)]

que, non meno di un re, agisce per incarico divino e gode di un diritto imprescrittibile.

Se consideriamo che gli uomini sono pressoché uguali in forza fisica, e perfino nei poteri e nelle facoltà mentali, finché non siano coltivati dall'educazione, dobbiamo necessariamente ammettere che solo il consenso avrebbe potuto originariamente associarli e assoggettarli a un'autorità. Il popolo, se risaliamo alla prima origine del governo nei boschi e nei deserti, è la fonte di ogni potere e di ogni diritto, e volontariamente, per amor di pace e di ordine, rinunciò alla sua originaria libertà per ricevere leggi da un individuo pienamente eguale agli altri. Le condizioni alle quali esso era disposto a sottomettersi o erano dichiarate o erano talmente chiare ed evidenti da poter considerare superfluo il dichiararle. Quindi, se per *contratto originale* si intende ciò, non si può negare che ogni governo è, all'origine, fondato su un contratto e che le più antiche e rozze convivenze umane si costituirono essenzialmente in base a questo principio. Invano ci si chiede in quali documenti sia registrata questa carta delle nostre libertà. Non fu scritta su pergamena, né su foglie o scorze d'albero. È anteriore all'uso della scrittura e a tutte le altre forme della vita civile. Ma la ritroviamo chiaramente nella natura dell'uomo e nell'eguaglianza, o in qualcosa che all'eguaglianza si avvicina[2], rilevabile in tutti gli individui della specie umana. La forza che oggi prevale, fondata sulle flotte e sugli eserciti, chiaramente politica, è derivata dall'autorità, è l'effetto di un governo organizzato. La forza naturale di un uomo consiste solo nel vigore delle sue membra e nella saldezza del suo coraggio, che mai potrebbero assoggettare i molti all'autorità di uno. Nient'altro che il loro consenso e la coscienza dei vantaggi derivanti dalla pace e dall'ordine, avrebbero potuto sortire un tale effetto.

Tuttavia anche questo consenso fu a lungo molto imperfetto e non poté costituire la base di regolare amministrazione. Il capotribù, che aveva probabilmente acquistato

[2] [« o ... avvicina » fu aggiunto nell'edizione Q. (*N.d.C.*)]

il suo ascendente durante il corso di una guerra, governava più con la persuasione che con l'autorità; e, finché poteva ricorrere alla forza per costringere i refrattari e i disobbedienti, non si poteva dire che la società avesse raggiunto una condizione di governo civile. È evidente che nessun patto o accordo per la sottomissione generale fu esplicitamente stipulato; idea, questa, molto al di là della comprensione di uomini selvaggi. Ogni esercizio di autorità da parte del capotribù doveva essere particolare e richiesto dalle esigenze attuali di un determinato caso. La notevole utilità derivante dal suo intervento rese l'esercizio di questa autorità ogni giorno più frequente; e la sua frequenza generò nel popolo una abituale e, se così vi piace definirla, volontaria e quindi precaria acquiescenza [3].

Ma i filosofi che abbiano assunto una posizione politica — se questa non è una contraddizione in termini — non si accontentano di tali concessioni. Essi affermano non solo che il governo, nella sua prima infanzia, nacque dal consenso, o piuttosto dalla volontaria acquiescenza del popolo, ma altresì che esso, perfino oggi, raggiunta la sua piena maturità, non posa su altro fondamento. Asseriscono che tutti gli uomini nascono pur sempre eguali e non devono obbedienza a nessun sovrano e a nessun governo, se non sono legati dall'obbligo e dalla sanzione di una *promessa*. E, poiché nesun individuo rinuncerebbe, senza alcuna contropartita, alla sua libertà originale né si assoggetterebbe alla volontà di un altro, questa promessa si intende sempre condizionata e non gli impone alcun obbligo, se egli non ottiene giustizia e protezione dal sovrano. Il sovrano gli promette in cambio questi vantaggi e, se manca all'adempimento, infrange da parte sua le clausole dell'impegno, e pertanto libera il suddito da ogni obbligo di fedeltà. Tale, secondo questi filosofi, è il fondamento dell'autorità di ogni governo, e tale il diritto di resistenza che ogni suddito possiede.

Ma, se quei pensatori si guardassero intorno, nel mondo,

[3] [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

non troverebbero nulla che corrisponda meno alle loro idee o che possa giustificare un sistema così sottilmente logico. Al contrario, troviamo dovunque prìncipi i quali pretendono che i sudditi siano loro proprietà e fanno derivare il loro incontrastato diritto di sovranità dalla conquista e dalla successione. Troviamo, altresì, dovunque sudditi che riconoscono questo diritto del loro principe, e si ritengono nati con gli obblighi di obbedienza ad un principe nella stessa misura in cui si considerano vincolati dal rispetto e dai doveri verso i genitori. Questi rapporti sono considerati egualmente indipendenti dal nostro consenso tanto in Persia che in Cina, in Francia come in Spagna, e perfino in Olanda e in Inghilterra, cioè dovunque le teorie che abbiamo esposto non siano state accuratamente inculcate. L'obbedienza, la soggezione, divengono così abituali che la maggior parte degli uomini non indaga mai sull'origine o sulla causa di esse più di quanto non faccia per il principio di gravità, quello di attrito o per le altre leggi universali della natura. Oppure, quand'anche la curiosità abbia a spingerli, appena si rendono conto che essi, come i loro antenati, per diversi secoli o addirittura da tempo immemorabile, sono stati soggetti a una siffatta forma di governo o a quel regime familiare, immediatamente accettano e riconoscono il loro obbligo di obbedienza. Se andaste predicando, in gran parte del mondo, che i rapporti politici sono completamente fondati sul consenso volontario o su una reciproca promessa, presto il magistrato vi imprigionerebbe come ribelle per aver allentato i vincoli dell'obbedienza, sempreché i vostri amici non vi abbiano rinchiuso prima come folle per aver sostenuto tali assurdità. È strano che un atto della mente compiuto, come si suppone, da ogni individuo, e per giunta dopo essere pervenuto all'uso della ragione — altrimenti non potrebbe avere alcun valore — è strano, dico, che questo atto sia talmente sconosciuto a tutti da non esserne quasi rimasta traccia o memoria sull'intera faccia della terra.

Ma il contratto su cui il governo è fondato si dice sia il *contratto originale*, e conseguentemente si può supporre

troppo vecchio per rientrare nella conoscenza dell'attuale generazione. Se con ciò s'intende l'accordo con cui gli uomini allo stato selvaggio si associarono per la prima volta e congiunsero le loro forze, bisogna riconoscerne la validità; ma essendo così antico e obliterato da migliaia di cambiamenti di governo e di prìncipi, non si può ora supporre che conservi una qualsiasi autorità. Se vogliamo pronunciarci, dobbiamo asserire che ogni particolare governo che è legittimo e impone un qualsiasi dovere d'obbedienza al suddito era inizialmente fondato sul consenso e su un patto volontario. Ma ciò, se da un lato comporta il consenso dei padri a vincolare i figli, fino alle più lontane generazioni — cosa che gli scrittori repubblicani non ammetteranno mai — dall'altro non è giustificato dalla storia, né dall'esperienza di ogni età o di ogni paese del mondo.

Quasi tutti i governi attualmente esistenti, o di cui rimanga una qualsiasi documentazione storica, originariamente sono stati fondati o sull'usurpazione o sulla conquista, oppure su entrambe, senza alcuna pretesa al leale consenso o di volontaria soggezione da parte del popolo. Quando un uomo astuto e temerario è posto a capo di un esercito o di una fazione, gli è spesso facile, impiegando alternativamente la violenza e l'inganno, di stabilire il suo dominio su un popolo cento volte più numeroso dei suoi partigiani. Egli non ammette nessun rapporto libero che dia modo ai suoi nemici di conoscerne esattamente la forza e la consistenza numerica. Egli non dà loro agio di riunirsi in un'opposizione organizzata. Perfino tutti coloro che sono strumenti della sua usurpazione possono desiderare la sua caduta, ma ciascuno di essi ignora le intenzioni dell'altro, e ciò li tiene a bada ed è la sola ragione della sua sicurezza. Molti governi sono stati fondati con mezzi di questo genere, e questo è il solo *contratto originale* di cui possono vantarsi.

L'aspetto del mondo muta continuamente per la trasformazione di piccoli regni in grandi imperi, per il frazionamento di grandi imperi in piccoli regni, la fondazione di colonie, la migrazione delle genti. Che altro si può trovare in questi eventi, se non la forza e la violenza? Dove sono

l'accordo reciproco e l'associazione volontaria di cui tanto si parla?

Anche il modo più piano con cui una nazione possa venire a trovarsi sotto un padrone straniero, cioè attraverso un matrimonio o un testamento, non è propriamente onorevole per il popolo, ma presuppone che si disponga di esso come di una dote o di un'eredità, a seconda del capriccio o dell'interesse dei suoi governanti.

Ma dove non interviene alcuna forza e ha luogo un'elezione, questa tanto esaltata elezione in che cosa consiste? O nel complotto di pochi uomini influenti che decidono per tutti e non consentono nessuna opposizione, oppure nella furia di una massa che segue un caporione sedizioso, neanche conosciuto, forse, a una dozzina dei suoi componenti, e che deve la sua affermazione solo alla sua impudenza o al momentaneo capriccio dei suoi sostenitori.

E queste irregolari elezioni, che sono per di più infrequenti, hanno forse un'autorità tanto forte da costituire il solo fondamento legale di ogni governo e di ogni obbedienza?

In realtà non esiste evento più terribile della totale dissoluzione del governo, che mette in libertà la massa e fa dipendere la decisione e la scelta di un nuovo ordine da un numero di persone che si avvicina alla totalità del popolo, poiché a questa totalità esso non giunge mai. Ogni persona avveduta, allora, desidera vedere alla testa di un potente ed obbediente esercito un generale che possa speditamente raggiungere lo scopo e dare al popolo quel padrone che è assolutamente incapace di scegliersi: tanto poco i fatti e la realtà corrispondono a quelle nozioni filosofiche.

Non lasciamoci ingannare dall'ordine instaurato dalla Rivoluzione e non innamoriamoci di una origine filosofica del governo, al punto di figurarci tutte le altre mostruose e irregolari. Anche quell'evento era ben lungi dal corrispondere a queste elevate idee. Si trattava soltanto della successione, e solo per quanto riguarda l'istituto della monarchia, che fu allora cambiato. E fu solo la maggioranza di un gruppo di settecento persone a decidere quel cambiamento, riguardante

circa dieci milioni di persone. Non dubito affatto che la massa di quei dieci milioni acconsentisse volentieri a quella decisione. Ma la questione fu forse affidata, sia pure in minima parte, alla loro scelta? E si ebbe ragione a ritenere la questione decisa e a punire chiunque rifiutasse di sottomettersi al nuovo sovrano? Come si poteva giungere altrimenti a una via d'uscita e a una conclusione?

La repubblica di Atene, io credo, fu la più ampia democrazia di cui abbiamo notizia dalla storia. Pure, se teniamo nel debito conto le donne, gli schiavi e gli stranieri, troveremo che quell'ordinamento non fu originariamente creato, né alcuna legge fu mai votata, nemmeno dalla decima parte di quelli che erano tenuti a prestarvi obbedienza, per non parlare delle isole e dei domini esterni, di cui gli ateniesi rivendicavano la proprietà per diritto di conquista. E poiché è ben noto che le assemblee popolari in quella città erano dominate dalla licenza e dal disordine, nonostante le istituzioni e le leggi che le regolavano, quanto più irregolari debbono esse dimostrarsi dove non si danno un'ordinata costituzione, ma si riuniscono tumultuosamente, quando crolla l'antico governo, al fine di farne sorgere un nuovo? Non è chimerico parlare di una scelta in circostanze del genere?

Gli achei godevano della più libera e perfetta democrazia di tutta l'antichità, tuttavia impiegarono la forza per obbligare alcune città ed entrare nella loro lega, come apprendiamo da Polibio [4].

Enrico IV ed Enrico VII d'Inghilterra, in realtà, non avevano altro titolo al trono che non fosse il voto del Parlamento, tuttavia non vollero mai riconoscerlo per evitare di indebolire in tal modo la loro autorità. Il che è davvero strano, se solo autentico fondamento di ogni autorità sono il consenso e la promessa [5].

È vano obiettare che tutti i governi sono, o dovrebbero essere, originariamente fondati sul consenso popolare

[4] Lib. II, cap. 38.

[5] [I due ultimi capoversi furono aggiunti nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

nella misura permessa dalla necessità delle cose umane. Questa obiezione torna completamente a favore della mia tesi. Io sostengo non solo che le cose umane non permetteranno mai tale consenso, ammettendone talvolta solamente le apparenze; ma anche che la conquista o l'usurpazione — cioè, in parole povere, la forza — dissolvendo l'antico governo, è l'origine di quasi tutti i nuovi governi che siano mai sorti nel mondo. E altresì che, nei pochi casi in cui il consenso sembra si sia manifestato, è stato di solito così limitato, o talmente frammisto alla frode o alla violenza, da non poter certo avere una grande autorità.

Non intendo qui escludere che il consenso popolare sia uno dei giusti fondamenti del governo. Quando si verifica è sicuramente il migliore ed il più sacro di tutti. Io sostengo soltanto che molto raramente esso si è in qualche misura espresso e quasi mai nella sua pienezza e che, perciò, si deve anche ammettere qualche altro fondamento del governo.

Se tutti gli uomini avessero un tale inflessibile rispetto per la giustizia da tenersi spontaneamente del tutto lontani dalla proprietà altrui, essi sarebbero sempre rimasti in uno stato di assoluta libertà, senza doversi assoggettare a un magistrato o a una qualsiasi società politica. Ma questo è uno stato di perfezione, di cui la natura umana è giustamente ritenuta incapace. E ancora, se tutti gli uomini possedessero una tale perfezione d'intelletto da sapere sempre quali sono i loro veri interessi, non si sarebbero mai sottoposti ad alcuna forma di governo che non fosse fondata sul consenso e attentamente vagliata da ogni membro della società. Ma questo stato di perfezione è, parimenti, superiore di molto alla natura umana. La ragione, la storia e l'esperienza ci mostrano che tutte le società politiche hanno avuto un'origine molto meno precisa e regolare; e, se si volesse precisare il momento in cui il consenso del popolo è stato meno considerato nei pubblici rapporti, lo si dovrebbe proprio situare all'atto della fondazione di un nuovo governo. In una costituzione organizzata, le inclinazioni degli uomini sono spesso seguite, ma, durante la furia delle rivoluzioni, delle conquiste e dei pubblici sconvolgimenti, la forza mili-

tare o l'abilità politica normalmente decidono la disputa [6]. Quando si fonda un nuovo governo, quali che siano i mezzi usati, il popolo di solito ne è insoddisfatto e presta obbedienza più per timore e necessità che per una qualsiasi idea di lealtà o di obbligo morale. Il sovrano è vigile e geloso, e deve attentamente guardarsi da ogni principio o accenno d'insurrezione. Il tempo rimuove gradualmente tutte queste difficoltà, e abitua la nazione a considerare suoi prìncipi legittimi e nazionali quella famiglia che dapprima considerava di usurpatori e di conquistatori stranieri. Per consolidare questa opinione, essi non ricorrono a nessun concetto di volontario consenso o di promessa che, come essi sanno, in questo caso non fu mai né atteso né richiesto. L'ordinamento originale fu creato con la violenza e subìto per necessità. L'amministrazione che segue è parimenti sostenuta dalla forza e accettata dal popolo, non in base ad una scelta ma per coercizione. Esso non suppone nemmeno che il suo consenso sanzioni l'autorità del principe. Ma vi acconsente volentieri perché pensa che, per il lungo possesso, egli abbia acquisito un titolo indipendente dalla scelta o dall'inclinazione popolare.

Se si dicesse che, vivendo sotto un sovrano al cui dominio ci si possa sottrarre, ogni individuo dà un *tacito* consenso alla sua autorità e gli promette obbedienza, si potrebbe rispondere che un tale implicito consenso potrebbe aversi solo nel caso in cui un uomo immagini che la cosa dipenda dalla sua scelta. Ma, se — come tutti gli uomini che sono nati sotto un governo organizzato — egli pensa che per la sua stessa nascita deve obbedienza a un certo principe o a una certa forma di governo, sarebbe assurdo dedurre da ciò un consenso o una scelta, cui egli esplicitamente rinuncia e che in questo caso rinnega.

Ma possiamo seriamente affermare che un povero contadino o un artigiano è libero di lasciare la sua terra, quando non conosce nessuna lingua o usanza straniera e vive alla giornata del poco denaro che guadagna? Allo stesso modo,

[6] [I due ultimi capoversi furono aggiunti nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

potremmo asserire che un uomo, per il fatto di restare su una nave, accetta liberamente l'autorità del capitano, sebbene sia stato portato a bordo addormentato e, per lasciarla, debba gettarsi in mare e perire.

E se il principe proibisce ai sudditi di lasciare i suoi domini, così come, ai tempi di Tiberio, fu considerato reato il fatto che un cavaliere avesse tentato di fuggire tra i parti per sottrarsi alla tirannia di quell'imperatore?[7] O, come gli antichi moscoviti, che proibivano a tutti di viaggiare sotto pena di morte? Se un principe osservasse che molti dei suoi sudditi sono presi dalla frenesia di migrare in paesi stranieri e, indubbiamente con piena ragione e giustizia, li trattenesse al fine di impedire lo spopolamento del proprio regno, perderebbe forse l'obbedienza di tutti i suoi sudditi con una legge tanto saggia e ragionevole? Eppure, in tal caso, certamente la libertà di scelta sarebbe ad essi sottratta.

Un gruppo di uomini che abbandonasse la patria al fine di popolare qualche regione disabitata potrebbe sognare di ritrovare la libertà originaria, ma presto i suoi componenti si accorgerebbero che il loro sovrano continua a vantare diritti su di essi, considerandoli suoi sudditi anche nella loro nuova sistemazione. E in tal modo egli non farebbe che agire conformemente alle idee generali dell'umanità.

Un *tacito* consenso di questo genere nella forma più vera che si sia osservata, si ha quando uno straniero si stabilisce in un paese qualsiasi conoscendo in anticipo il principe, il governo e le leggi ai quali si deve sottomettere; tuttavia la sua obbedienza, per quanto più volontaria, è molto meno attesa, e su di essa si fa meno assegnamento che su quella di un suddito del luogo. Al contrario il suo sovrano di origine avanza ancora pretese su di lui. E, se non punisce il rinnegato, quando lo catturi in guerra dalla parte del suo nuovo principe, questa clemenza non si basa sulla legge dello Stato, che in tutti i paesi condanna il prigioniero, ma sul

[7] Tacito, *Ann.*, VI, cap. 14.

consenso dei prìncipi, che hanno concordato questa indulgenza al fine di prevenire rappresaglie.

Se una generazione di uomini scomparisse a un tratto dalla scena e un'altra ne succedesse, come avviene con i bachi da seta e le farfalle, la nuova razza, se avesse abbastanza giudizio nello scegliersi un governo, cosa da escludersi trattandosi di uomini, potrebbe fondare il suo assetto politico volontariamente e attraverso il consenso generale, senza riguardo per le leggi e per tutti i precedenti che vigevano fra i loro antenati. Ma, poiché la società umana è in perpetuo flusso, e ogni ora c'è un uomo che va fuori del mondo e un altro che vi entra, per mantenere la stabilità del governo è necessario che la nuova generazione si conformi alle istituzioni vigenti senza deviare troppo dal sentiero che i suoi padri, calcando le orme dei propri, gli hanno tracciato. In ogni istituzione umana devono necessariamente aver luogo alcune innovazioni; ed è una felice eventualità, se il genio illuminato del tempo le orienta nel senso della ragione, della libertà e della giustizia. Ma nessun individuo è autorizzato a fare delle violente innovazioni. Esse sono pericolose, anche quando siano arrischiate dal corpo legislativo. Da esse ci si deve sempre aspettare più male che bene. E se la storia fornisce esempi contrari, questi non devono costituire un precedente, e vanno solo considerati come dimostrazioni del fatto che la scienza politica dà poche regole che non ammettano qualche eccezione, e che non siano talvolta determinate dalla fortuna e dal caso. Le violente innovazioni del regno di Enrico VII furono introdotte da un monarca imperioso, assecondato da una parvenza di autorità legislativa; quelle del regno di Carlo I derivarono da faziosità e fanatismo; e in entrambi i casi hanno avuto esito felice. Ma le prime furono altresì, per lungo tempo, fonte di molti disordini e di ancor più numerosi pericoli; e, se si dovessero prendere le seconde a misura della fedeltà, nella società umana dovrebbe verificarsi un'anarchia totale, e si dovrebbe senz'altro porre termine a ogni governo[8].

[8] [Questo capoverso fu aggiunto nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

Supponete che un usurpatore, dopo aver bandito il suo legittimo principe e la famiglia reale, stabilisca il suo dominio per dieci o dodici anni in un paese qualsiasi e mantenga una disciplina così rigorosa nelle sue truppe e un ordine tanto regolare nelle sue guarnigioni, da non far scoppiare mai nessuna insurrezione e da non consentire neanche un mormorio contro il suo governo. Si può forse affermare che il popolo, il quale in cuor suo aborre la sua fellonia, abbia tacitamente accettato la sua autorità promettendogli obbedienza, semplicemente perché, costretto dalla necessità, continua a vivere sotto il suo dominio? Supponete ancora che il principe legittimo venga restaurato per mezzo di un esercito da lui reclutato in paesi stranieri. Il popolo lo accoglie con gioia ed esultanza, e dimostra chiaramente con quale riluttanza esso abbia sopportato ogni altro giogo. Posso ora chiedere su quale fondamento riposi il diritto del principe. Certamente non sul consenso popolare; poiché, sebbene il popolo accetti di buon grado la sua autorità, non immagina mai che sia il suo consenso a far di lui il sovrano. È consenziente, semplicemente perché lo considera, per nascita, suo legittimo sovrano. E quanto al tacito consenso, la cui esistenza si potrebbe ora dedurre dal fatto che il popolo vive sotto il suo dominio, esso non è maggiore di quello che precedentemente accordava al tirannico usurpatore.

Quando affermiamo che ogni governo legittimo nasce dal consenso del popolo, gli tributiamo un onore assai più grande di quello che esso meriti ovvero si aspetti e desideri da noi. Dopo che l'impero romano divenne troppo massiccio perché la repubblica potesse governarlo, i popoli di tutto il mondo conosciuto furono estremamente grati ad Augusto per quell'autorità che egli, con la violenza, aveva stabilito su di loro; e dimostrarono una eguale disposizione a sottomettersi al successore che egli lasciò loro con il suo ultimo atto di volontà, espresso nel testamento. E fu una sfortuna per loro che successivamente non ci fosse mai, in una sola famiglia, una lunga successione regolare, e che la loro linea dinastica fosse continuamente interrotta o da assassinii o da pubbliche ribellioni. I pretoriani, alla caduta di ogni dina-

stia, ponevano sul trono un imperatore, le legioni dell'Oriente ne nominavano un altro, quelle della Germania, forse, un terzo; e solo la spada poteva decidere la controversia. In quella potente monarchia la condizione del popolo era deplorevole, non perché la scelta dell'imperatore non fosse mai ad esso affidata, essendo ciò impossibile, ma perché esso non finì mai sotto una serie di padroni che potessero regolarmente succedere l'uno all'altro. La violenza, poi, le guerre e lo spargimento di sangue causati da ogni nuovo assetto non si potevano deplorare, perché erano inevitabili.

La casa di Lancaster governò quest'isola per circa sessant'anni; tuttavia i partigiani della Rosa Bianca in Inghilterra sembravano quotidianamente moltiplicarsi [9]. L'ordinamento attuale si è affermato in un periodo ancora più lungo. Tuttavia sono forse completamente scomparse tutte le idee circa il diritto di un'altra famiglia, sebbene quasi nessuno degli uomini oggi viventi avesse raggiunto l'età della ragione quando essa fu espulsa, o potesse aver acconsentito al suo dominio o averle promesso fedeltà? Indicazione certo sufficiente, questa, del generale sentimento dell'umanità a tale proposito. Giacché noi non biasimiamo i partigiani della decaduta dinastia semplicemente per aver mantenuto così a lungo la loro infondata lealtà. Li biasimiamo, perché sostengono una famiglia che noi giudichiamo giustamente espulsa e che ha perso ogni titolo di autorità, dal momento in cui si è affermato il nuovo ordinamento.

Ma se noi volessimo una più regolare, o almeno più filosofica, confutazione di questo principio del contratto originale e del consenso popolare, possono forse bastare le seguenti osservazioni.

Tutti i doveri morali si possono dividere in due categorie. I *primi* sono quelli a cui gli uomini sono indotti da un istinto naturale o da una propensione immediata che agisce su di essi, indipendentemente da ogni idea di obbligo e da ogni considerazione di pubblica o privata utilità. Di questa natura sono l'amore per i bambini, la gratitudine per i bene-

[9] [Quest'ultima frase fu aggiunta nell'edizione K. (*N.d.C.*)]

fattori, la pietà per gli sventurati. Quando riflettiamo sul vantaggio che risulta alla società da tali umani istinti, diamo al essi il giusto riconoscimento di approvazione morale e di stima. Ma la persona che da essi è mossa sente il loro potere e la loro influenza prima di ogni riflessione del genere.

I doveri morali della *seconda* categoria sono quelli non sostenuti da nessun istinto naturale originario, ma interamente adempiuti per un senso di obbligo, che proviene dalla considerazione delle necessità della società umana, e dell'impossibilità di sostenerla, se questi doveri vengano negletti. È così che la *giustizia*, cioè il rispetto della proprietà altrui, e la *fedeltà*, cioè l'osservanza delle promesse, divengono obbligatorie e acquistano autorità sugli uomini. Poiché, essendo evidente che ogni uomo ama se stesso più di ogni altro, egli è naturalmente portato a estendere quanto più è possibile le posizioni acquisite; e nulla può limitarlo in questa propensione, salvo la riflessione e l'esperienza, attraverso le quali si rende conto dei perniciosi effetti di tale licenza e della totale distruzione della società, che deve seguirne. Perciò la sua inclinazione originale, cioè il suo istinto, è qui frenata e trattenuta dall'intervento del giudizio e dell'osservazione.

Il dovere politico o civile dell'*obbedienza* si presenta sotto lo stesso aspetto dei doveri naturali della giustizia e della fedeltà. I nostri istinti primari ci portano o ad abbandonarci a una libertà illimitata o alla ricerca del dominio sugli altri; e soltanto la riflessione ci impegna a sacrificare queste forti passioni agli interessi della pace e dell'ordine pubblico. Un minimo di esperienza e di spirito d'osservazione basta a insegnarci che la società non può sussistere senza l'autorità dei magistrati, e che, ove a quest'ultima non si presti rigorosa obbedienza, essa andrà, necessariamente, incontro al disprezzo. L'osservanza di questi generali ed evidenti interessi è la fonte di ogni obbedienza e di quel carattere di obbligo morale che noi le attribuiamo.

Qual è perciò la necessità di basare il dovere dell'*obbedienza*, cioè l'obbedienza ai magistrati, su quello della

fedeltà, cioè il rispetto delle promesse, e di supporre che sia il consenso di ciascun individuo ad assoggettarlo al governo, quando è evidente che sia l'obbedienza che la fedeltà posano esattamente sul medesimo fondamento, e gli uomini si sottomettono ad entrambe in ragione degli evidenti interessi e delle necessità della società umana? Siamo tenuti ad obbedire al nostro sovrano, si dice, perché abbiamo dato una tacita promessa in tal senso. Ma perché siamo tenuti a osservare la nostra promessa? Bisogna qui affermare che gli scambi e i rapporti umani, i quali sono di così potente vantaggio, non possono avere garanzia alcuna, se gli uomini non rispettano i propri impegni. Analogamente si può dire che gli uomini non potrebbero in nessun modo vivere associati, almeno in una società civile, senza leggi, magistrati e giudici che impediscano gli abusi del forte ai danni del debole, del violento sul giusto e l'equanime. L'obbligo dell'obbedienza è per autorità e forza affine all'obbligo di fedeltà, quindi non guadagnamo niente risolvendo l'uno nell'altro. Gli interessi generali e le esigenze della società sono sufficienti a dar fondamento ad entrambi.

Se si chiedesse la ragione di quell'obbedienza che siamo tenuti a prestare al governo, risponderei prontamente: « Perché la società altrimenti non potrebbe sussistere »; e questa risposta è chiara e comprensibile a tutta l'umanità. La vostra risposta è: « Perché dobbiamo mantenere la parola data ». Ma, a prescindere dal fatto che nessuno, se non è addestrato filosoficamente, può comprendere o apprezzare questa risposta, oltre a ciò, dicevo, vi trovate imbarazzati quando vi si domanda: « Perché siamo tenuti a mantenere la parola? ». Infatti non siete in grado di dare una qualsiasi risposta che spieghi immediatamente, senza circonlocuzioni, il nostro obbligo di obbedienza.

Ma *a chi è dovuta l'obbedienza, e chi è il nostro legittimo sovrano?* Questa domanda è senz'altro tra le più difficili, e si presta ad infinite discussioni. Quando si è così fortunati da poter rispondere: « Il nostro attuale sovrano, che succede in linea diretta ai suoi antenati, i quali ci hanno governato per molte generazioni », questa risposta non ammette

replica, anche se gli storici, risalendo all'origine di quella famiglia reale nella più remota antichità, possono trovare, come di solito avviene, che la sua autorità iniziale derivò dall'usurpazione e dalla violenza. Si ammette che la giustizia individuale, cioè il rifuggire dalle proprietà altrui, è una virtù cardinale. Tuttavia la ragione ci suggerisce che non c'è proprietà di immobili, come terre o case, che, esaminata attentamente nei successivi passaggi di mano in mano, non debba talvolta essere stata fondata sulla frode e sull'ingiustizia. Le necessità della società umana non consentivano una tale accurata indagine, né nella vita pubblica né in quella privata; e non c'è virtù o dovere morale che non possa facilmente venire scartato da ogni capziosa regola di logica, se si indulga a una falsa filosofia nel vagliarlo ed esaminarlo in qualunque luce o posizione lo si possa situare.

I problemi riguardanti la proprietà privata hanno riempito infiniti volumi di legge e di filosofia, se a questi aggiungiamo i commenti ai testi originali; e possiamo infine tranquillamente concludere che molte delle regole in essi enunciate sono incerte, ambigue e arbitrarie. Analoga opinione possiamo formarci sulla successione e i diritti dei prìncipi e delle forme di governo. Senza [10] dubbio ricorrono diversi casi, specie agli albori di una costituzione, che non possono in nessun modo essere risolti con le leggi della giustizia e dell'equità. Il nostro storico Rapin pretende [11] che la controversia tra Edoardo III e Filippo di Valois fosse di questa natura e si potesse decidere solo con un giudizio di Dio, vale a dire con la guerra e la violenza.

[10] [L'edizione D ometteva la parte che segue, fino a « monarchie orientali » al sesto capoverso; si leggeva invece: « La discussione di tali questioni ci condurrebbe completamente al di fuori dell'ambito di questi saggi. Ai nostri fini attuali basterà riuscire a determinare in generale il fondamento di quella fedeltà dovuta ai governi costituiti in qualsiasi regno e repubblica. Nel caso in cui non esista un principe legale con diritto al trono, credo si possa decidere tranquillamente che esso appartiene al primo che lo occupa; cosa che accadeva spesso al tempo dell'impero romano ». (*N.d.C.*)]

[11] [Nelle edizioni K-P si leggeva invece: « riconosce ». (*N.d.C.*)]

Chi è in grado di dire se Germanico o Druso dovesse succedere a Tiberio, se questi fosse morto, mentre essi erano entrambi in vita, senza nominare suo successore nessuno dei due? Il diritto di adozione doveva forse essere accettato come equivalente a quello del sangue, in una nazione in cui esso aveva lo stesso effetto nelle famiglie private e, in due casi, era già stato applicato in quella imperiale? Doveva forse Germanico essere considerato il figlio maggiore perché nato prima di Druso, o il minore perché era stato adottato dopo la nascita del fratello? Si doveva rispettare il diritto del maggiore, in una nazione in cui questi non aveva nessun privilegio ereditario nelle famiglie private? L'impero romano a quel tempo doveva ritenersi ereditario a causa di due esempi, o doveva già considerarsi appartenente al più forte o all'attuale possessore, fondato com'era su una così recente usurpazione?

Commodo salì al trono dopo una successione piuttosto lunga di ottimi imperatori, che avevano acquisito il loro titolo non per nascita o per pubblica elezione, ma attraverso il rito fittizio dell'adozione. Ucciso quel sanguinario debosciato da una improvvisa cospirazione ordita dalla sua concubina e dal di lei amante, che a quel tempo era prefetto del pretorio, venne da questi immediatamente considerata la scelta di un padrone per il genere umano, per dirla nello stile del tempo, e i loro occhi si posarono su Pertinace. Prima che fosse nota la morte del tiranno, il prefetto andò segretamente da quel senatore, che, all'apparire dei soldati, credette che Commodo avesse ordinato la sua condanna a morte. Pertinace fu immediatamente salutato imperatore dal prefetto e dal suo seguito, entusiasticamente acclamato dalla plebaglia, accettato malvolentieri dai pretoriani, formalmente riconosciuto dal senato, e accolto passivamente dalle province e dagli eserciti dell'impero.

Lo scontento delle bande dei pretoriani esplose in una improvvisa sedizione, che causò l'assassinio di quell'ottimo principe; ed essendo ora il mondo senza padrone e senza governo, i pretoriani giudicarono opportuno di mettere ufficialmente in vendita l'impero. Giuliano, l'acquirente, fu

acclamato dai soldati, riconosciuto dal senato, e accettato dal popolo; e sarebbe stato accettato anche dalla provincia, se l'invidia delle legioni non avesse provocato opposizione e resistenza. Pescennio Nigro si proclamò imperatore, ottenne il tumultuoso consenso del suo esercito, e fu accompagnato dal segreto buon volere del senato e del popolo di Roma. Albino, in Britannia, avanzò pretese egualmente fondate, ma Severo, che governava la Pannonia, finì col prevalere su entrambi. Quell'abile politico e guerriero, trovando la sua nascita e la sua dignità troppo al di sotto della corona imperiale, dapprima professò soltanto l'intenzione di vendicare la morte di Pertinace. Entrò in Italia da generale, sconfisse Giuliano e, senza neanche un accenno di consenso da parte dei soldati, per necessità fu riconosciuto imperatore dal senato e dal popolo, e pienamente consolidato nella sua violenta autorità dalla sconfitta di Nigro e di Albino [12].

« Inter haec Gordianus Caesar — dice Capitolino, parlando di un altro periodo, — sublatus a militibus, Imperator est appellatus, quia non erat alius in praesenti ». È da rilevare che Gordiano era un ragazzo di quattordici anni.

Frequenti casi di tal natura ricorrono nella storia degli imperatori, in quella dei successori di Alessandro, e nella storia di molti altri paesi. Non ci può essere niente di più infausto di un governo dispotico di questo genere, in cui la successione è spezzata, irregolare, e deve essere decisa, a ogni vacanza di potere, mediante la forza e l'elezione. In un governo libero il problema è spesso inevitabile, ma anche molto meno pericoloso. Gli interessi della libertà possono allora portare frequentemente il popolo, per un'esigenza di difesa, ad alterare la successione della corona, E, poiché la costituzione consta di parti diverse, essa può ancor mantenere una sufficiente stabilità, appoggiandosi all'elemento aristocratico e democratico, anche se quello monarchico venga di tanto in tanto alterato per adeguarlo ad essa.

In un governo assoluto, quando non c'è un sovrano legittimo che abbia diritto al trono, si può tranquillamente

[12] Erodiano, lib. II.

decidere di affidarlo al primo occupante. Esempi di questo genere sono assai frequenti, specie nelle monarchie orientali. Quando una stirpe di prìncipi si estingue, il testamento e la conseguente designazione dell'ultimo sovrano saranno considerati un titolo; così l'editto di Luigi XIV, che chiamava i prìncipi bastardi alla successione, ove mancassero i legittimi, avrebbe in tale caso una certa validità [13]. Così il testamento di Carlo II disponeva dell'intera monarchia spagnola [14]. La cessione dell'antico proprietario, specie se congiunta alla conquista, è analogamente ritenuta un buon titolo. L'obbligo generale che ci vincola al governo è costituito dall'interesse e dalle necessità della società; e quest'obbligo è molto forte. L'attribuzione di esso a questo o a quel principe, ovvero a una determinata forma di governo, è spesso più incerta e dubbia. L'effettivo possesso ha in questi casi considerevole autorità, più grande che nel caso della proprietà

[13] È notevole, che, nella rimostranza del duca di Borbone e dei prìncipi legittimi contro la disposizione di Luigi XIV, si insiste sulla dottrina del *contratto originale*, perfino in quel regime assoluto. La nazione francese, essi dicono, scegliendo Ugo Capeto e i suoi discendenti a governare se stessa e la sua posterità, si riservò tacitamente il diritto di scegliersi una nuova famiglia reale, qualora venisse meno la linea dinastica; e questo diritto viene sopraffatto dalla chiamata dei prìncipi bastardi al trono, senza il consenso della nazione. Ma il conte di Boulainvilliers, che scrisse in difesa dei prìncipi bastardi, mette in ridicolo la nozione di contratto originale, specialmente se riferita a Ugo Capeto, il quale salì al trono, egli dice, con gli stessi mezzi costantemente usati da tutti i conquistatori e gli usurpatori. Egli ottenne, in realtà, il riconoscimento da parte degli Stati Generali del suo diritto al trono, dopo esserne entrato in possesso: ma si trattava forse di una scelta o di un contratto? Il conte di Boulainvilliers, possiamo osservare, era un noto repubblicano; ma essendo un uomo di cultura, e molto versato nella storia, egli sapeva che il popolo non era stato quasi mai consultato in questi rivolgimenti, né a proposito delle conseguenti nuove sistemazioni, e che solo il tempo conferiva diritto e autorità a ciò che, normalmente, era in principio fondato sulla forza e la violenza. Si veda BOULAINVILLIERS, *État de la France*, vol. III. [Nell'edizione D questa frase e la rimanente parte del capoverso venivano date in aggiunta a questa nota. (*N.d.C.*)]

[14] [Questa frase fu aggiunta nell'edizione M. (*N.d.C.*)]

privata, a causa dei disordini che accompagnano tutte le rivoluzioni e i cambiamenti di governo [15].

Ci limiteremo ad osservare, prima di concludere, che sebbene un appello all'opinione generale possa giustamente, nelle scienze speculative della metafisica, nella filosofia naturale e nell'astronomia, essere ritenuto irregolare e inconcludente, pure, in tutte le questioni riguardanti la morale e la critica, non c'è altro metro con cui decidere qualunque controversia. E non c'è niente che dimostri più chiaramente la fallacia di una teoria del genere, che trovare come essa conduca a paradossi repugnanti ai comuni sentimenti dell'umanità e alla prassi e al giudizio di tutte le nazioni e di tutti i tempi. La dottrina che fonda ogni governo legale sul *contratto originale*, cioè sul consenso del popolo, è chiaramente di questo genere; e il più illustre dei suoi partigiani non si è fatto scrupolo di affermare, a sostegno di essa, *che la monarchia assoluta è in contrasto con la società civile e pertanto non può assolutamente costituire una forma di governo civile* [16]*, e che il potere supremo di uno Stato non può togliere ad alcuno con tasse ed imposte una parte della sua proprietà, senza il consenso suo o quello dei suoi rappresentanti* [17]. Quale autorità possa avere un ragionamento morale che porti ad opinioni così lontane dal costume generale dell'umanità, in ogni luogo salvo che in questo regno, è facile giudicare [18].

Trovo un solo passo antico in cui l'obbligo dell'obbedienza al governo è attribuito ad una promessa, ed è nel *Critone* di Platone, quando Socrate rifiuta di fuggire dal carcere, perché aveva tacitamente promesso di obbedire alle leggi. In tal modo Platone trae la conseguenza *tory* dell'obbedienza passiva dalla premessa *whig* del contratto originale.

[15] [Nelle edizioni K-P seguiva qui, in nota, l'ultimo capoverso del saggio. (*N.d.C.*)]

[16] Si veda LOCKE, *On Government*, cap. VII, § 90.

[17] *Ibid.*, cap. XI, §§ 138, 139, 140.

[18] [Qui finiva il saggio nelle edizioni D-P; le edizioni K-P davano i due capoversi seguenti in nota. (*N.d.C.*)]

Non ci si attendano nuove scoperte in materia. Se quasi nessuno, fino a pochissimo tempo fa, aveva mai immaginato che il governo fosse basato sul patto, è certo che in generale esso non può avere nessuna base del genere.

Il reato di ribellione tra gli antichi era comunemente definito con l'espressione νεωτερίζειν, *novas res moliri.*

SAGGIO TREDICESIMO

SULL'OBBEDIENZA PASSIVA

Nel saggio precedente, abbiamo cercato di confutare i sistemi speculativi riguardanti la politica, diffusi in questa nazione; così come la posizione religiosa dell'un partito, e quella filosofica dell'altro. Passiamo ora a esaminare le conseguenze *pratiche*, che ciascun partito deduce, circa la diversa misura di sottomissione dovuta ai sovrani.

Poiché l'obbligo della giustizia è fondato interamente sugli interessi della società, che esigono il rispetto della proprietà altrui, al fine di mantenere la pace tra gli uomini, è evidente che, se l'adempimento della giustizia comportasse dannosissime conseguenze, l'esercizio di quella virtù, in così straordinarie e urgenti difficoltà, dovrebbe essere sospeso per dar luogo a criteri di pubblica utilità. La massima *fiat justitia, ruat coelum*, giustizia sia fatta pur distruggendo l'universo, è manifestamente falsa, e sacrificando il fine ai mezzi dimostra un'assurda concezione della subordinazione dei doveri. Quale governatore di una città si fa scrupolo di bruciarne la periferia, quando essa faciliti l'avvicinarsi del nemico? O quale generale si astiene dal saccheggiare un paese neutrale, quando le necessità della guerra lo richiedano ed egli non possa altrimenti sostenere il suo esercito? Il caso del dovere di obbedienza è lo stesso; e il senso comune ci insegna come, poiché il governo ci vincola solo a causa dei suoi intenti di pubblica utilità, quel dovere, in casi straordinari, quando fosse la pubblica rovina a richiedere obbedienza, deve sempre cedere all'obbligo pri-

mario e originale. *Salus populi suprema lex*, la salvezza del popolo è la legge suprema. Questo principio si accorda con i sentimenti dell'umanità in tutti i tempi: non c'è nessuno che al leggere delle ribellioni contro Nerone o Filippo II [1], sia talmente condizionato dalle posizioni di parte da non desiderare il successo dell'impresa e da non lodarne gli iniziatori. Perfino il nostro grande partito monarchico, nonostante la sua sublime teoria, è costretto, in casi del genere, a giudicare, e a sentire, e ad approvare, conformemente al resto dell'umanità.

Poiché dunque la resistenza è ammessa in circostanze straordinarie, il problema riguarda solo i buoni ragionatori, concernendo il grado di necessità, che può giustificare la resistenza e renderla legittima e raccomandabile. E qui devo confessare che starò sempre dalla loro parte, dalla parte di coloro che determinano molto nettamente il vincolo dell'obbedienza, considerando un'infrazione ad esso come la soluzione estrema in casi disperati, quando il paese è nel più grave pericolo, quello della violenza e della tirannia. Infatti, oltre ai danni di una guerra civile, che di solito accompagna un movimento insurrezionale, è certo che, se in qualsiasi popolo si manifesti una tendenza alla ribellione, si verifica una causa fondamentale per la tirannide dei governanti, che li costringe a molte violente misure che non avrebbero mai adottato, se ognuno fosse stato incline alla sottomissione e all'obbedienza. Così il *tirannicidio*, cioè l'assassinio approvato dalle norme antiche, invece di tenere in soggezione tiranni e usurpatori, li rende dieci volte più feroci e accaniti; e a causa di ciò è ora giustamente abolito dalle leggi delle nazioni, e universalmente condannato nel suo fondamento, essendo un metodo proditorio di far giustizia di quei perturbatori della società.

Inoltre dobbiamo considerare che, siccome nell'andamento normale delle cose costituisce un nostro dovere, l'obbedienza dovrebbe essere in primo luogo inculcata; né può

[1] [Nell'edizione D si leggeva: « o un Caracalla »; nelle edizioni K-P: « o un Filippo ». (*N.d.C.*)]

esservi niente di più assurdo dello stabilire, con ansiosa e sollecita cura, tutti i casi in cui si può ammettere la resistenza. Analogamente, benché un filosofo riconosca ragionevolmente, nel corso di una discussione, che in casi di urgente necessità si possa astrarre dalle regole della giustizia: che cosa penseremmo di un predicatore o di un casista che si dedicasse principalmente a scoprire casi siffatti, e a convalidarli con la forza dell'argomentazione e dell'eloquenza? Non farebbe meglio a impegnarsi nel ribadire il principio generale, anziché spiegare le particolari eccezioni, che forse tendiamo anche troppo, spontaneamente, a seguire ed estendere?

Vi sono, tuttavia, due ragioni che possono esserci addotte a difesa di quel partito, che tanto attivamente ha diffuso i princìpi della resistenza; princìpi i quali, lo si deve riconoscere, in genere sono, per la società umana, così perniciosi e distruttivi. La *prima* consiste nel fatto che i loro antagonisti portano la dottrina dell'obbedienza ad un livello tanto stravagante, non solo da non far menzione di eccezioni consentite da casi straordinari (che forse possono essere giustificate), ma perfino da escluderle nettamente; divenne allora necessario insistere su queste eccezioni, e difendere gli offesi diritti della verità e della libertà. La *seconda,* e forse più valida ragione, è fondata sulla natura della costituzione e della forma di governo britannica.

È caratteristica quasi esclusiva della nostra costituzione creare un primo magistrato con una preminenza e una dignità tali che, sebbene condizionato dalle leggi per quanto riguarda la sua persona egli è, in certo modo, al disopra delle leggi, e non può venire interpellato né punito per qualsiasi ingiustizia o errore che possa aver commesso. Soltanto i suoi ministri, cioè coloro che agiscono per suo incarico, sono soggetti alla giustizia; e mentre il principe è così indotto, dalla prospettiva della sicurezza personale, a dare alle leggi il loro libero corso, un'eguale garanzia è costituita dalla punizione dei minori trasgressori, evitando al tempo stesso una guerra civile, che seguirebbe infallibilmente, se ad ogni occasione si attaccasse il sovrano in modo diretto. Ma seb-

bene la costituzione abbia per il sovrano questo salutare riguardo, non si può mai però ragionevolmente intendere che con quel principio essa abbia determinato la propria distruzione, o abbia stabilito una docile sottomissione, qualora egli protegga i suoi ministri, perseveri nell'ingiustizia, e usurpi tutto il potere della comunità. Questo caso non è in realtà posto mai esplicitamente dalle leggi; perché è impossibile che esse, nel loro corso ordinario, forniscano un rimedio a ciò, stabilendo che qualunque magistrato, con autorità superiore, punisca gli eccessi del sovrano. Ma, poiché un diritto non sanzionato da una misura sarebbe un'assurdità, la misura in questo caso è quella straordinaria della resistenza, quando le cose giungano a un punto tale che la costituzione possa esser difesa solo da essa. La resistenza deve perciò naturalmente prodursi più frequentemente nel sistema politico britannico che in altri più semplici e consistenti di meno parti e congegni. Là dove un re è sovrano assoluto, non è molto tentato d'impiantare una tirannide mostruosa, tale da provocare una giusta ribellione: ma se è limitato, la sua imprudente ambizione, senza altri capitali difetti, può condurlo a quella perigliosa situazione. Comunemente si ritiene che tale sia stato il caso di Carlo I; e, se ora che le animosità sono cessate possiamo parlare francamente, questo è stato anche il caso di Giacomo II. Questi erano uomini innocui, se non addirittura, nel loro personale carattere, buoni; ma fraintesero la natura della nostra costituzione, impadronendosi di tutto il potere legislativo, e divenne necessario opporsi a loro con la forza, ed anche privare formalmente il secondo dell'autorità, che aveva usato tanto imprudentemente e sconsideratamente.

SAGGIO QUATTORDICESIMO

SULL'ACCORDO DEI PARTITI [1]

Può darsi che abolire tutte le distinzioni di partito non sia cosa realizzabile, e forse neppure desiderabile in un regime libero. I soli partiti pericolosi sono quelli che hanno vedute opposte circa la natura essenziale della forma di governo, la successione della corona, o i più importanti attributi dei diversi organi dello Stato: aspetti, questi, che non consentono compromessi e accomodamenti di sorta, e sui quali il contrasto può apparire di tale momento, da giustificare anche un'opposizione armata alle pretese degli antagonisti. Di questa natura era l'animosità che sfociò talvolta nella guerra civile, provocando violenti rivolgimenti, e mettendo continuamente in pericolo la pace e la tranquillità della nazione. Ma, poiché di recente sono comparsi i sintomi più evidenti di un desiderio universale di abolire queste distinzioni di parte, questa tendenza a un accordo crea la più grata prospettiva di felicità futura, e dovrebbe essere accarezzata e perseguita con impegno da tutti coloro che amano il proprio paese.

Non c'è metodo più efficace per promuovere un fine così buono, di quello di impedire ogni irragionevole sopraffazione derivante dal trionfo di un partito sull'altro, sostenere le opinioni moderate, trovare in tutte le dispute il giusto mezzo, persuadere ciascuno che il suo antagonista

[1] [Questo saggio compare per la prima volta nell'edizione M. (*N.d.C.*)]

può essere talvolta nel giusto, e trovare un equilibrio nella lode e nel biasimo, che noi dispensiamo all'una e all'altra parte. I due saggi precedenti, riguardanti il *contratto originale* e *l'obbedienza passiva*, sono destinati a questo fine per quanto concerne le controversie *filosofiche* e *pratiche*[2] tra i partiti, e intendono mostrare che nessuna delle due parti è, in questo senso, sostenuta dalla ragione così pienamente come a tutti i costi cerca di sembrare. Procederemo usando la stessa moderazione nei confronti dei dibattiti *storici* tra i partiti, e proveremo che ciascuno di essi era giustificato da ragioni plausibili; che da entrambe le parti c'erano uomini saggi che si proponevano il bene del loro paese; e che la passata animosità tra le fazioni non aveva miglior fondamento dell'angusto pregiudizio o della passione interessata.

Il partito democratico, che successivamente si chiamò degli *whigs*, poteva giustificare, con argomenti molto speciosi, quell'opposizione alla Corona, da cui è derivata la nostra attuale libera costituzione. Per quanto costretti a riconoscere che a favore delle prerogative reali, durante molti regni precedenti a quelli di Carlo I, si erano invariabilmente avuti dei precedenti, essi pensavano che non vi era nessuna ragione di sottomettersi ancora a un'autorità così pericolosa. Può darsi che questa sia stata la loro posizione: poiché i diritti dell'umanità vanno sempre considerati sacri, non c'è prescrizione di una tirannide o di un governo arbitrario che possa avere autorità sufficiente per abolirli. La libertà è un bene così inestimabile che, qualora appaia una possibilità di ritrovarla, una nazione può affrontare volentieri molti rischi, e non dovrebbe affliggersi nemmeno per il più grande spargimento di sangue o per qualunque dispendio di ricchezza. Tutte le istituzioni umane, e nessuna più del governo, sono in continuo mutamento. I re sicuramente coglieranno ogni occasione per estendere le loro prerogative: e se non si afferrano le evenienze favorevoli per estendere e garantire i privilegi del popolo, prevarrà necessariamente fra gli uomini un generale dispotismo. L'esempio

[2] [« e *pratiche* » fu aggiunto nell'edizione R. (*N.d.C.*)]

di tutte le nazioni vicine dimostra che non è più sicuro affidare alla corona le stesse alte prerogative che venivano esercitate un tempo, nelle età rozze e semplici. E, sebbene l'esempio di molte monarchie recenti possa essere addotto a favore di un potere alquanto arbitrario del principe, regni più antichi forniscono esempi di più rigide limitazioni imposte alla Corona; e quelle esigenze del Parlamento, ora bollate con la qualifica di innovazioni, sono soltanto un recupero dei giusti diritti del popolo.

Queste idee, lungi dall'essere odiose, sono certamente aperte, e generose e nobili: alla prevalenza e al successo loro, il regno deve la sua libertà, e forse la sua cultura, l'industria, il commercio e la potenza navale: è principalmente per essi che il nome inglese si distingue nella società delle nazioni, e aspira a rivaleggiare con quello delle più liberi e illustri comunità antiche. Ma, poiché tutte queste importanti conseguenze non potevano essere ragionevolmente previste al tempo in cui il contrasto ebbe inizio, i realisti di allora non mancavano di argomenti speciosi a loro favore, con i quali giustificare la difesa delle prerogative del principe affermate a quel tempo. Enunceremo il problema come potrebbe essere loro apparso all'atto della riunione di quel Parlamento che, con i suoi violenti abusi ai danni della Corona, dette inizio alle guerre civili.

La sola regola di governo, essi avrebbero potuto sostenere, nota e riconosciuta fra gli uomini, sta nella consuetudine e nell'esperienza: la ragione è una guida così incerta da essere sempre soggetta al dubbio e alla controversia: qualora essa avesse potuto affermarsi nel popolo, gli uomini l'avrebbero tenuta sempre come sola regola di condotta: e sarebbero rimasti nel primitivo, disunito stato di natura, senza sottomettersi al governo politico, la cui unica base non è la pura ragione, bensì l'autorità e la tradizione. Sciogliete questi legami e spezzerete tutti i vincoli della società civile, lasciando ogni uomo libero di seguire il suo privato interesse, con quei mezzi che il suo istinto, mascherato con l'apparenza della ragione, gli detterà. Lo spirito innovatore è in se stesso pernicioso, per quanto positivo possa talvolta

sembrare un suo particolare obiettivo: verità così evidente, questa, che lo stesso partito democratico ne è cosciente; e perciò copre i suoi abusi nei confronti della Corona con la plausibile pretesa di venir recuperando le antiche libertà del popolo.

Ma le attuali prerogative della Corona, accettando tutte le tesi di quel partito, sono state consolidate in modo incontestabile fin dall'accesso al trono della casa dei Tudor; e, poiché da allora sono passati centosessant'anni, questo periodo può essere considerato sufficiente a dare stabilità a qualsiasi costituzione. Non sarebbe apparso ridicolo, durante il regno dell'imperatore Adriano, parlare della costituzione repubblicana come della sola regola di governo; o supporre che gli antichi diritti del senato, dei consoli e dei tribuni fossero ancora validi?

Ma le attuali pretese dei monarchi inglesi sono molto più fondate di quelle degli imperatori romani di quel tempo. L'autorità di Augusto era una chiara usurpazione, basata solo sulla violenza militare, e caratterizzò in tal senso un periodo della storia romana, come appare evidente ad ogni lettore. Ma se Enrico VII estese in realtà, come alcuni pretendono, il potere della Corona, ciò fu solo attraverso inavvertite acquisizioni, che sfuggivano all'osservazione del popolo, ed erano appena rilevate anche dagli storici e dai politici. Il nuovo governo, se così si può definire, rappresenta un mutamento impercettibile rispetto al precedente; s'innesta completamente su di esso; da quella radice deriva tutto il suo diritto, e va considerato soltanto come una di quelle graduali trasformazioni, a cui le umane vicende, in ogni nazione, sono perennemente soggette.

La casa dei Tudor, e dopo di essa quella degli Stuart, esercitò solo quelle prerogative che erano state rivendicate ed esercitate dai Plantageneti. E non c'è parte della loro autorità che si possa dire rappresenti un'innovazione. La sola differenza consiste forse nel fatto che i re precedenti esercitarono questi poteri solo ad intervalli e non riuscirono, a causa dell'opposizione dei loro baroni, a trasfor-

marli in stabile regola di governo [3]. Ma la sola deduzione che da ciò si possa trarre è che quei tempi trascorsi erano più turbolenti e sediziosi; e che l'autorità reale, la costituzione e le leggi, per fortuna, hanno recentemente acquistato prestigio.

A che titolo il partito democratico può ora parlare di ristabilire l'antica costituzione? Il controllo sui re era precedentemente affidato non ai Comuni, ma ai baroni: il popolo non aveva autorità alcuna ed anche poca o punta libertà; finché la Corona abbattendo quei faziosi tiranni, impose l'applicazione delle leggi e obbligò indistintamente tutti i sudditi a rispettare i reciproci diritti, privilegi e proprietà. Se dobbiamo tornare all'antica barbarica costituzione feudale [4], ne diano l'esempio per primi quei signori che ora si comportano con tanta insolenza nei confronti del loro sovrano. E prendano a corteggiare un vicino barone per essere ammessi a far parte del suo seguito, e, diventando suoi schiavi, ne siano in qualche modo protetti, acquisendo contemporaneamente la facoltà di taglieggiare e opprimere gli schiavi e villani loro sottoposti. Tale era la condizione dei Comuni al tempo dei loro remoti antenati.

Ma quanto dobbiamo risalire nel tempo, nel richiamarci ad antiche costituzioni e forme di governo? Ci fu una costituzione ancor più antica di quella a cui questi innovatori ostentano tanto di appellarsi. In quel periodo non c'era nessuna *magna charta*; gli stessi baroni avevano pochi privilegi regolati e sanciti: e la Camera dei Comuni probabilmente non esisteva.

È ridicolo sentire i Comuni che parlano di far rivivere

[3] [(Ed. M-Q, n) « L'autore ritiene di essere stato il primo a sostenere che la famiglia Tudor ha avuto in generale più autorità dei suoi immediati predecessori; opinione che, spera, sarà suffragata dalla storia ma che egli propone con una certa diffidenza. Esistono chiari sintomi di potere arbitrario in alcuni regni precedenti, anche dopo la firma degli statuti. Il potere della Corona in quell'epoca dipendeva dalla capacità e dal vigore del principe che l'indossava molto più che dalla costituzione ». (*N.d.C.*)]

[4] [Nelle edizioni M-Q si leggeva invece: « gotica ». (*N.d.C.*)]

istituzioni antiche, mentre assumono, con l'usurpazione, tutto il potere del governo. Non è forse noto che, sebbene i deputati ricevessero un compenso dai loro elettori, essere membro della Camera bassa era sempre considerato un onere, ed esserne esonerati un privilegio? Vogliono persuaderci che il potere, il quale, di tutte le umane conquiste, è la più bramata, e al cui confronto anche la reputazione e il piacere e la ricchezza sono trascurati, possa mai essere ritenuto da chiunque un onere?

La proprietà acquisita di recente dai Comuni, si dice, dà loro diritto ad un potere maggiore di quello goduto dai loro antenati. Ma a che cosa è dovuto quest'aumento della libertà e sicurezza loro? Riconoscano quindi che i loro antenati, quando i poteri della corona erano limitati dai baroni rivoltosi, in realtà godevano di una libertà inferiore a quella che essi stessi hanno ottenuto, da quando il sovrano è in posizione dominante: e godano di quella libertà con moderazione, senza metterla a repentaglio con nuove esorbitanti rivendicazioni, rendendola un pretesto per innumerevoli innovazioni.

La vera regola del governo è data dalla prassi abituale di un determinato tempo. Essa ha la massima autorità, in quanto è recente: ed è anche la meglio conosciuta, per lo stesso motivo. Chi ha assicurato a quei tribuni che i Plantageneti non commettevano altrettanti abusi di autorità dei Tudor? Gli storici, essi dicono, non ne fanno menzione. Ma gli storici tacciono anche sui principali abusi di autorità dei Tudor. Quando un qualsiasi potere o una prerogativa sono pienamente e incontestabilmente affermati, il loro esercizio passa per un fatto normale, e sfugge facilmente all'attenzione della storia e dell'annalistica. Se non avessimo altri documenti sul regno di Elisabetta, all'infuori di quelli conservatici dallo stesso Camden, il più fertile, acuto e rigoroso dei nostri storici, ignoreremmo del tutto i suoi essenziali criteri di governo.

Non fu l'attuale governo monarchico, in tutta la sua portata, sanzionato dai legisti, raccomandato dai sacerdoti, riconosciuto dai politici, accettato, anzi appassionatamente fa-

vorito dalla generalità del popolo; e tutto ciò in un periodo di almeno centossessant'anni e, sino a poco fa, senza il minimo mormorio di protesta né la più piccola controversia? Questo consenso generale, durato così a lungo, dev'essere certamente sufficiente a rendere legale e valida la costituzione. Se l'origine di tutto il potere fosse, come si pretende, il popolo, ecco qui il consenso nella forma più piena ed ampia che si possa desiderare o immaginare.

Ma il popolo non deve pretendere, poiché esso può, con il suo consenso, porre le fondamenta del governo, che gli sia perciò permesso di rovesciarle e sovvertirle a suo piacere. Non c'è limite a queste sediziose e arroganti pretese. Il potere della Corona è ora apertamente attaccato; la nobiltà è anch'essa in evidente pericolo; presto lo sarà la piccola nobiltà; i capipopolo, che poi diventeranno piccoli nobili, saranno i prossimi ad essere esposti al pericolo: e il popolo stesso, essendo divenuto inadatto al governo civile, non soggiacendo al freno di nessuna autorità, dovrà, per amor di pace, accettare, invece dei suoi moderati e legittimi monarchi, una successione di tiranni militari e dispotici.

Queste conseguenze sono le più temibili, poiché l'attuale furia del popolo, sebbene vada sotto l'ingannevole apparenza delle aspirazioni alla libertà civile, è in realtà incitata da un fanatismo religioso, il sentimento più cieco, ostinato e incontrollabile da cui possa essere animata la natura umana. La rabbia popolare è temibile, qualunque sia il motivo che la ispiri; ma deve essere accompagnata dalle più perniciose conseguenze, quando sorga da un sentimento che rifiuta ogni controllo di legge, di ragione o di umana autorità.

Questi sono gli argomenti che ciascun partito potrebbe usare per giustificare la condotta dei suoi predecessori, durante quella grande crisi. Il suo esito, se ciò può essere accettato come una ragione, ha dimostrato che gli argomenti del partito democratico avevano un miglior fondamento; ma forse, secondo i princìpi stabiliti dai legisti e dai politici, le idee dei realisti avrebbero dovuto precedentemente apparire più solide, più sicure e più legali. Ma è certo che quanto

più grande sarà la moderazione da noi oggi usata nel descrivere gli eventi passati, tanto più saremo vicini al pieno accordo dei partiti, ed alla completa accettazione del nostro assetto attuale. La moderazione torna a vantaggio di ogni assetto politico; solo l'estremismo può rovesciare un potere costituito: e un eccesso di estremismo nei sostenitori vale a promuovere un eguale spirito negli antagonisti. Invece il passaggio da una moderata opposizione a un determinato assetto, alla completa accettazione di esso, è facile e insensibile.

Vi sono molti inoppugnabili argomenti per indurre il partito degli scontenti ad aderire completamente al presente ordinamento della costituzione. Essi ora trovano che lo spirito della libertà civile, quantunque in principio connesso con un fanatismo religioso, potrebbe liberarsi da quella contaminazione, e apparire sotto un aspetto più veritiero e attraente, amico della tolleranza e sostenitore di tutti gli aperti e generosi sentimenti che onorano l'umana natura. Possono osservare che le pretese popolari al momento opportuno potrebbero arrestarsi e, diminuite le grandi richieste della prerogativa, potrebbero portare il dovuto rispetto alla monarchia, alla nobiltà, e a tutte le antiche istituzioni. Soprattutto, devono accorgersi che proprio lo stesso principio che ha costituito la forza del loro partito, e da cui principalmente è derivata la sua autorità, li ha abbandonati, passando ai loro antagonisti. La piattaforma della libertà è creata; i suoi felici effetti sono provati dall'esperienza; un lungo periodo di tempo ha dato ad essa stabilità; chiunque tentasse di rovesciarla, e di richiamare il passato governo o la decaduta dinastia, oltre alle altre accuse di natura criminale, sarebbe a sua volta soggetto all'accusa di faziosità e di spirito eversore. Mentre esaminano la storia degli eventi passati, dovrebbero pensare che quei diritti della Corona sono da lungo tempo annullati e che la tirannia, la violenza e l'oppressione, cui essi spesso dettero origine, sono mali dai quali l'affermata libertà della costituzione ha ora, per fortuna, protetto finalmente il popolo. Queste riflessioni si dimostreranno miglior garanzia per la nostra libertà e per

i nostri privilegi che non il negare che tali poteri siano mai esistiti. Non v'è mezzo più efficace per tradire una causa, che porre l'epicentro dell'argomentazione in un punto sbagliato e, difendendo una posizione insostenibile, abituare gli avversari al successo e alla vittoria.

SAGGIO QUINDICESIMO

SULLA DINASTIA PROTESTANTE

Suppongo che un membro del Parlamento, durante il regno del re Guglielmo o della regina Anna, mentre l'affermazione della *dinastia protestante* era ancora incerta, stesse decidendo il partito da prendere a proposito di quella importante questione, e ponderasse con imparzialità i vantaggi e gli svantaggi di ciascuna delle parti. Io credo che egli avrebbe preso in considerazione i seguenti aspetti della questione.

Egli si sarebbe facilmente reso conto dei grandi vantaggi derivanti dalla restaurazione della casa degli Stuart, con la quale avremmo conservato chiara e indiscussa la successione dinastica, senza un pretendente che accampasse un diritto così specioso come quello del sangue, il quale, per il popolo, rappresenta sempre la pretesa più valida e più facilmente intesa. È vano asserire, come molti hanno fatto, che il problema dei *governanti,* indipendentemente dalla *forma di governo*, è un problema frivolo e che non vale la pena di discutere, e tanto meno di combattere per esso. La generalità degli uomini non entrerà mai in questo ordine di idee; e per la società, io credo, è molto meglio che non vi entrino, ma restino piuttosto nei loro naturali pregiudizi. Come si potrebbe conservare la stabilità in un qualsiasi governo monarchico (il quale, sebbene forse non sia il migliore, è sempre stato il più diffuso di tutti), se gli uomini non avessero un così elevato rispetto per il vero erede della loro famiglia reale e, perfino se fosse debole di mente o infermo per l'età, non gli dessero una così spiccata preferenza rispetto a persone più dotate di

smagliante talento, o famose per le loro grandi azioni? Altrimenti ogni capopopolo porrebbe la propria candidatura ad ogni vacanza del trono, o anche senza che tale vacanza si verifichi; e il regno diverrebbe teatro di perpetue guerre e agitazioni. La condizione dell'impero romano, a questo riguardo, non era certo molto invidiabile; né lo è quella delle nazioni orientali che non rispettano affatto i diritti del loro sovrano, ma li sacrificano di continuo al capriccio o all'umore momentaneo del popolino e della soldataglia. È solo una stolta saggezza, quella, così accuratamente ostentata, di sottovalutare i sovrani e collocarli allo stesso livello del più ignobile membro dell'umanità. Si può esserne certi, un anatomista nel più grande monarca non troverà niente più di quanto trova nel più umile contadino o bracciante; e spesso un moralista, forse, vi troverà ancora meno. Ma a che cosa tendono tutte queste riflessioni? Tutti noi serbiamo ancora questi pregiudizi a favore della nascita e della discendenza; e non ce ne sbarazziamo completamente né quando attendiamo ad occupazioni serie, né quando ci dedichiamo ai più spensierati divertimenti. Una tragedia che descrivesse avventure di marinai, di facchini, o anche di modesti signori, al giorno d'oggi ci disgusterebbe; ma una che presenti re e principi, acquista ai nostri occhi un'aria d'importanza e di dignità. E se un individuo fosse capace, per la sua superiore saggezza, di portarsi al di sopra di tali pregiudizi, presto, a motivo della stessa saggezza, vi si sottoporrebbe di nuovo per amore della società, il cui benessere egli vedrebbe in stretta connessione con essi. Lungi dall'adoprarsi per disingannare in proposito il popolo, asseconderebbe quei sentimenti di riverenza ai suoi prìncipi; come si richiede per mantenere nella società la dovuta subordinazione. E sebbene spesso si sacrifichi la vita di ventimila persone per conservare a un re il possesso del trono, o per mantenere inalterato il diritto di successione, egli non si indigna per questa perdita, pretendendo che ognuno di questi individui valga, di per se stesso, quanto il principe che serviva. Egli considera le conseguenze della violazione del diritto ereditario dei re: conseguenze che si possono risentire per molti secoli; men-

tre la perdita di diverse migliaia di persone arreca così poco danno a un grande regno, da non essere più avvertita pochi anni dopo.

I vantaggi della dinastia di Hannover sono di opposta natura, e nascono proprio dal fatto che essa viola il diritto ereditario e pone sul trono un principe, al quale la nascita non dava diritto a quella dignità. Risulta evidente, dalla storia di quest'isola, che i privilegi del popolo, per circa due secoli, sono continuamente aumentati, con la divisione delle terre ecclesiastiche con l'alienazione dei domini dei baroni, con il progresso del commercio, e soprattutto con la felicità della nostra situazione, che per lungo tempo ci ha dato una sufficiente sicurezza, indipendentemente dalla presenza di un esercito permanente e di un'organizzazione militare. La pubblica libertà, al contrario, nello stesso periodo, in quasi ogni altra nazione d'Europa, ha conosciuto un grandissimo declino; mentre il popolo era insofferente della durezza dell'antica milizia feudale, preferendo piuttosto consentire al principe l'uso di eserciti mercenari, che egli magari rivolgeva contro di esso. Non c'era niente di strano perciò nel fatto che qualcuno dei nostri sovrani britannici fraintendesse la natura della costituzione, o almeno le inclinazioni del popolo; e, adottati tutti i precedenti favorevoli trasmessi dagli antenati, ignorasse tutti quelli contrari, che implicavano una limitazione all'esercizio del potere. Essi erano incoraggiati in questo errore dall'esempio di tutti i sovrani vicini, i quali, portando lo stesso titolo o appellativo, ed essendo ornati delle medesime insegne dell'autorità, li inducevano naturalmente e esigere gli stessi poteri e le stesse prerogative. Dai [1] discorsi e dai proclami di Giacomo I, e dall'in-

[1] [Al posto di questo periodo e del successivo, nelle edizioni H-P si leggeva invece quanto segue (che nelle edizioni K-P era in nota): « Dai discorsi e dai proclami di Giacomo I, e dall'intera sequenza delle sue azioni, come da quelle del figlio suo, risulta che egli considerava il governo inglese come una semplice monarchia, e non immaginava nemmeno che una parte considerevole dei suoi sudditi ne avesse una visione opposta. Tale opinione li portò a manifestare le loro pretese, senza munirsi di alcuna forza per sostenerle, e perfino

tera sequenza delle azioni di quel principe, come da quelle del figlio suo, risulta che egli considera il governo inglese come una semplice monarchia, e non immaginava nemmeno che una parte notevole dei suoi sudditi ne avesse una vi-

senza quella discrezione o quella dissimulazione, che sempre sono usate da coloro che intraprendono un qualsiasi nuovo piano, o cercano di introdurre innovazioni in un qualsiasi governo. Re Giacomo diceva esplicitamente al suo Parlamento, quando questo si intrometteva negli affari di Stato, *Ne sutor ultra crepidam.* Alla sua tavola, anche in compagnia della gente più diversa, soleva esporre le proprie convinzioni in un modo ancora più esplicito, come apprendiamo da un aneddoto narrato nella vita di Waller che questo poeta amava ripetere spesso. Quando Waller era giovane provava la curiosità di andare a corte: un giorno, mentre assisteva al pranzo di re Giacomo alla cui tavola sedevano, fra gli altri, anche due vescovi, sentì che il re proponeva esplicitamente e ad alta voce il quesito *se egli non potesse prelevare denaro ai suoi sudditi ogni volta che ne aveva bisogno senza tutta questa formalità del Parlamento!* Uno dei vescovi rispose immediatamente, *Dio vi proibisce il contrario, perché siete il respiro per le nostre narici.* L'altro vescovo non voleva rispondere, e disse di non essere esperto in questioni parlamentari; ma poiché il sovrano insisteva e diceva di non ammettere scuse, sua signoria rispose molto affabilmente, *Ebbene, dunque, penso che vostra maestà possa legittimamente prendere il denaro del mio confratello, che glielo ha appena offerto.* Nella prefazione di Sir Walter Raleigh alla *Storia del mondo* c'è questo passo significativo: " Filippo II con la forza e la violenza tentò di diventare non solo un *monarca assoluto* per gli olandesi, analogamente ai re e ai sovrani di Inghilterra e di Francia, ma di calpestare con i suoi piedi, come un despota turco, tutte le loro fondamentali leggi naturali, i loro privilegi e i loro antichi diritti ". Spenser, parlando delle concessioni dei sovrani inglesi alle corporazioni irlandesi, dice: " Tutte le cose che, al momento in cui venivano concesse, erano tollerabili risultano ora completamente irragionevoli e dannose. Ma tutte queste concessioni potranno essere facilmente cancellate dal potere superiore delle prerogative di Sua Maestà di fronte al quale le sue stesse concessioni non possono essere difese o fatte rispettare ", *State of Ireland* p. 1537, ed. 1706.

Dal momento che queste erano le convinzioni più comuni, se non addirittura universali, di quei tempi, l'errore dei primi due principi della casa Stuart è quanto mai scusabile. E Rapin[1], con la sua solita malignità e parzialità, quando parla di questo errore li tratta, secondo me, con eccessiva severità ». (*N.d.C.*)]

[1] [(Ed. H-I, n) « il più prudente degli storici ». (*N.d.C.*)]

sione opposta. Tale opinione portò quei monarchi a manifestare le loro pretese, senza munirsi di alcuna forza per sostenerle, e perfino senza quella discrezione o quella dissimulazione, che sempre sono usate da coloro che intraprendono un qualsiasi nuovo piano, o cercano di introdurre innovazioni in un qualsiasi governo. L'adulazione dei cortigiani confermava ulteriormente la loro presunzione[2]; e soprattutto quella del clero, il quale, basandosi su svariati passi della Scrittura, anche forzandone il significato, aveva eretto un vero e proprio ed esplicito sistema di governo arbitrario. Il solo metodo, per distruggere immediatamente tutte queste eccessive richieste e queste esorbitanti pretese, era quello di allontanarsi dalla vera linea ereditaria, e di scegliere un sovrano che, essendo un'evidente creatura del paese, e ricevendo la Corona a condizioni chiare e accette, trovasse il fondamento della sua autorità sullo stesso terreno dei privilegi del popolo. Ponendolo volontariamente a capo della dinastia reale, noi abbiamo reciso tutte le speranze di sudditi ambiziosi che potrebbero, in caso di future difficoltà, rovesciare il governo con gli intrighi e le pretese loro; rendendo la Corona ereditaria per la sua famiglia, abbiamo evitato tutti gli inconvenienti della monarchia elettiva; escludendo l'erede naturale, abbiamo consolidato tutte le nostre limitazioni costituzionali, rendendo il nostro governo uniforme e unitario. Il popolo sostiene la monarchia, perché ne è protetto: il monarca favorisce la libertà, perché da essa è stato creato. E così con il nuovo assetto si ottiene ogni vantaggio, nella misura che l'umana capacità e saggezza possono consentire.

Tali sono i contrapposti vantaggi di avere una successione dinastica della casa di Stuart o di quella di Hannover. Ciascuna soluzione istituzionale comporta anche svantaggi, che un patriota imparziale ponderera ed esaminerà, al fine di crearsi un valido giudizio d'insieme.

Gli svantaggi della dinastia protestante consistono nei

[2] [Nelle edizioni H-N si leggeva invece: «li rendeva ancora più ciechi». (*N.d.C.*)]

domini stranieri posseduti dai prìncipi della linea di Hannover, i quali è presumibile ci conducano a impegnarci negli intrighi e nelle guerre del continente, facendoci perdere, in qualche misura, l'inestimabile vantaggio che possediamo, di essere circondati e protetti dal mare, di cui abbiamo il controllo. Gli svantaggi di un richiamo della decaduta monarchia consistono principalmente nella sua religione, che è più dannosa alla società di quella tra noi affermata, essendo avversa ad essa ed escludendo la tolleranza, la pace e la sicurezza per ogni altra confessione.

Mi sembra che i vantaggi e gli svantaggi considerati siano ammessi da entrambe le parti; almeno da chiunque sia capace di ragionare logicamente. Nessun suddito, per leale che sia, pretende di negare che il discusso diritto e i domini stranieri dell'attuale famiglia reale rappresentino un danno. Non c'è partigiano degli Stuart che non ammetta come la pretesa di un diritto ereditario e inalienabile, e la religione cattolica romana, per quella famiglia, siano degli svantaggi. Quindi solamente a un filosofo, che non appartiene a nessuno dei due partiti, spetta di porre tutti i fatti sulla bilancia, e assegnare a ciascuno di essi il peso e l'influenza che propriamente hanno. Un tale individuo riconoscerà in primo luogo che tutti i problemi politici sono infinitamente complicati, ed è ben difficile che in qualsiasi questione avvenga una scelta che sia interamente buona o interamente cattiva. Da ogni deliberazione si può prevedere che seguano conseguenze miste e varie: non ve n'è una, che non determini sempre in effetti molte conseguenze impreviste. Il dubbio, la riserva e l'incertezza sono perciò i soli presupposti da cui muove nel saggiare questi fenomeni. O, se una passione lo prende, è quella di deridere l'ignorante moltitudine, che è sempre confusionaria e dogmatica, anche a proposito degli argomenti più delicati, di cui, per mancanza di attitudine più ancora, forse, che d'intelligenza, è giudice completamente inadatto.

Ma per dire qualcosa di più determinato a questo proposito, spero che le seguenti riflessioni dimostreranno qual è il carattere se non l'intelletto di un filosofo.

Se ci limitassimo a giudicare dalle prime impressioni, e dalla passata esperienza, dovremmo riconoscere che la casa di Hannover, derivando il suo diritto al trono dal Parlamento, ha dei vantaggi maggiori di quelli che alla casa di Stuart derivano da un indiscusso diritto ereditario; e che i nostri padri agirono saggiamente preferendo la prima alla seconda. Finché la casa di Stuart regnò in Gran Bretagna, cioè, con qualche interruzione, per oltre ottanta anni, il governo fu tenuto in una febbre continua, per il contrasto tra i privilegi del popolo e le prerogative della Corona. Se le armi erano abbandonate, il rumore delle polemiche continuava o, se queste tacevano, la rivalità rodeva ancora gli animi, gettando la nazione in un fermento e in un disordine anormali. E, mentre noi eravamo in tal modo presi dalle dispute interne, una potenza straniera, pericolosa per la pubblica libertà, si levò in Europa, senza opposizione da parte nostra, e spesso perfino con il nostro aiuto.

Ma, durante questi ultimi sessanta anni, da quando si è affermato un regime parlamentare, qualsiasi fazione possa aver prevalso nel popolo o nelle pubbliche assemblee, tutta la forza della nostra costituzione ha sempre proceduto in un senso, e tra i nostri prìncipi e il nostro Parlamento è stata mantenuta un'ininterrotta armonia. La pubblica libertà, con l'interna pace e l'ordine, è fiorita quasi senza interruzione: il commercio, le manifatture e l'agricoltura hanno avuto incremento; le arti, le scienze e la filosofia sono state coltivate. Perfino le correnti religiose sono state costrette a metter da parte il loro rancore: e la gloria della nazione si è diffusa in tutta Europa [3], derivando egualmente dai nostri progressi nelle arti e nella pace, e dal valore e dal successo nella guerra. Non c'è quasi nessuna nazione che possa vantare un così lungo glorioso periodo: non vi è un altro esempio in tutta la storia dell'umanità di tanti milioni di persone

[3] [Nelle edizioni H-P, al posto del seguito di questa frase, si leggeva: « mentre noi ci eleviamo a baluardo contro l'oppressione e quali i più forti avversari di quel potere che minaccia di conquistare e di sottomettere tutti i popoli ». (*N.d.C.*)]

che, per un tale spazio di tempo, siano state unite in modo così libero, così razionale e confacente alla dignità della natura umana.

Ma, sebbene questa recente esperienza sembri decidere chiaramente a favore dell'assetto attuale, ci sono alcuni fatti da mettere sull'altro piatto della bilancia, ed è pericoloso regolare il nostro giudizio basandoci su un evento o su un solo esempio.

Abbiamo avuto due ribellioni durante il fiorente periodo di cui si faceva menzione, oltre a complotti e cospirazioni senza numero. E, se nessuno di questi ha prodotto un evento veramente fatale, possiamo dire che vi siamo sfuggiti principalmente per la limitata natura di quei prìncipi che contestavano il nostro assetto; e finora possiamo ritenerci fortunati. Ma le pretese della famiglia bandita temo non siano superate; e chi può predire che i suoi futuri tentativi non provocheranno un più grande disordine?

I contrasti fra privilegio e prerogativa si possono facilmente comporre con leggi, votazioni, consultazioni e concessioni; e qualora vi sia un atteggiamento possibile e prudenza da ambo le parti, o in una di esse. Fra i diritti sovrani in contrasto, la questione può essere risolta solo con la spada, la devastazione e la guerra civile.

Un principe che occupa il trono in base a un diritto contestato, non osa armare i suoi sudditi: il solo modo per difendere pienamente un popolo, sia dall'oppressione interna che dall'invasione straniera.

Nonostante la ricchezza e la fama nostre, con l'ultima pace a mala pena potemmo sfuggire ai pericoli dovuti non tanto alla cattiva condotta della guerra e al suo esito negativo, quanto alla perniciosa consuetudine di ipotecare le nostre finanze, e alla regola, ancor più perniciosa, di non pagare mai i nostri debiti. Misure tanto esiziali probabilmente non sarebbero mai state adottate, se non si fosse trattato di sostenere un assetto precario [4].

[4] [(Ed. H-P, n) « Coloro che osservino quanto sia divenuta generale in tutta Europa questa perniciosa consuetudine di prestare de-

Ma per convincerci che un diritto ereditario al trono è da preferire a uno di origine parlamentare, il quale non ha nessun altro motivo ideale che lo sostenga, basta solo che un individuo riconduca se stesso all'epoca della restaurazione, e supponga di aver avuto un seggio in quel Parlamento che richiamò la famiglia reale, e di aver messo fine ai più grandi disordini che mai siano sorti per le opposte pretese del sovrano e del popolo. Che cosa si sarebbe pensato di uno che avesse proposto, in quel momento, di mettere da parte Carlo II, e di porre la corona sul capo del duca di York o di Gloucester, solo per escludere tutte le pretese dell'ampiezza di quelle del padre e del nonno loro? Un tale individuo non sarebbe stato considerato autore di stravaganti progetti, amante di pericolosi rimedi, incline a procedere a caso e a giocare con il governo e le istituzioni nazionali, come un ciarlatano al letto di un paziente[5].

In realtà, la ragione addotta dalla nazione per escludere la progenie degli Stuart, e tanti altri rami della famiglia reale, non si richiama al loro diritto ereditario (una ragione, questa, che al sentimento volgare sarebbe parsa totalmente assurda), ma al motivo della loro religione. Il che ci conduce a confrontare i rispettivi svantaggi prima menzionati.

Riconosco, considerando il problema in generale, che sarebbe molto desiderabile che il nostro principe non avesse domini stranieri, e potesse concentrare tutta la sua atten-

naro, potranno forse mettere in dubbio quest'ultima opinione. Ma noi abbiamo meno bisogni di altri Stati ». (*N.d.C.*)]

5 [Nelle edizioni H-P seguiva il capoverso: « I vantaggi che derivano da un diritto di origine parlamentare, qualora sia preferito a uno ereditario, sebbene siano notevoli sono però troppo sottili per essere compresi dal volgo. Gli uomini, in genere, non ammetterebbero mai che quei vantaggi siano sufficienti per lasciare che si compia ciò che si dovrebbe considerare come un'ingiustizia nei confronti del principe. Bisogna che siano sostenuti da qualche argomento evidente, popolare e familiare; e i saggi, sebbene convinti della loro forza, li rifiuterebbero per condiscendenza verso la debolezza e i pregiudizi del popolo. Un tirannico usurpatore o un fanatico deluso, con la loro condotta malvagia, bastano a scatenare le ire di un popolo rendendo realizzabile ciò che era stato sempre soltanto un desiderio ». (*N.d.C.*)]

zione sul governo di quest'isola. Senza rilevare alcuni autentici danni che possono risultare dai territori posti sul continente, essi creano un pretesto alla calunnia e alla diffamazione, che il popolo, sempre disposto a pensar male dei suoi governanti, può avidamente afferrare. Si deve tuttavia riconoscere che lo Hannover forse rappresenta l'angolo d'Europa meno inadatto a un re d'Inghilterra. Giace nel cuore della Germania, distante dalle grandi potenze che sono nostre naturali rivali: è protetto dalle leggi dell'impero oltre che dalle armi del proprio sovrano: e serve solo a congiungerci più strettamente alla casa d'Austria, nostra naturale alleata [6].

La confessione religiosa della casa Stuart è un inconveniente di colore molto più cupo, e costituirebbe per noi una minaccia di conseguenze molto più sinistre. La religione cattolica romana, con la sua moltitudine di preti e di frati, è molto più dispendiosa della nostra: anche se non accompagnata dal suo normale seguito di inquisitori, di roghi e di patiboli, è sempre meno tollerante; e, non contenta di separare la funzione sacerdotale da quella regale (il che deve recar pregiudizio a qualunque Stato), affida la prima a uno straniero, che ha sempre un interesse distinto da quello del paese, e spesso può averne uno opposto.

Ma, anche se questa religione fosse pienamente vantaggiosa per la società, è contraria a quella tra noi affermata,

[6] [Nelle edizioni H-P seguiva il capoverso: « Nell'ultima guerra esso ci è stato di grande aiuto, fornendoci un considerevole contingente di truppe ausiliarie, le più valorose e le più fedeli del mondo. L'elettore di Hannover è l'unico principe importante dell'impero a non aver perseguito dei suoi fini particolari e a non aver avanzato rivendicazioni secolari nei recenti sommovimenti europei; si è invece comportato sempre con la dignità di un sovrano inglese. E dall'ascesa al trono di quella dinastia fino ad oggi sarebbe difficile indicare un qualche danno ricevuto dai domini dell'elettore, eccettuato quel fugace contrasto nel 1718 con Carlo XII, che, facendosi guidare da regole molto diverse da quelle degli altri prìncipi, considerava un affronto personale ogni offesa pubblica » [1]. (*N.d.C.*)]

[1] [(Ed. O-P, n) « Così scrivevo nel 1752 ». (*N.d.C.*)]

la quale è probabile domini per lungo tempo la mente del popolo. E, sebbene vi sia molto da sperare che il progresso della religione mitighi gradualmente in tutta Europa l'acrimonia [7] delle opposte religioni, tuttavia lo spirito di moderazione, finora, ha fatto progressi troppo lenti per poterci interamente contare [8].

Così, nell'insieme, i vantaggi della presenza sul trono della famiglia Stuart, liberandoci da ogni contestazione di legittimità, sono in qualche proporzione con l'ascesa della famiglia di Hannover, che ci libera dalle pretese della prerogativa; ma, al tempo stesso, gli svantaggi derivanti dal porre sul trono un cattolico romano sono maggiori di quelli dell'altro ordinamento, che affida la corona a un principe straniero. Tra questi opposti punti di vista, quale partito un patriota imparziale avrebbe scelto, al tempo del re Guglielmo o della regina Anna, forse può sembrare difficile determinare [9].

Ma l'investitura della casa di Hannover è realmente avvenuta. I prìncipi di quella famiglia, senza intrighi, senza complotti, senza aver brigato in nessun modo, sono stati chiamati a salire al nostro trono dalla voce concorde dell'intero corpo legislativo. Fin dal loro accesso, in tutte le loro azioni, essi hanno spiegato in grado estremo dolcezza, equità e rispetto delle leggi e delle istituzioni. Siamo stati governati dai nostri ministri, dai nostri parlamentari e da noi

[7] [Nelle edizioni H-N si leggeva invece: « la velenosa acrimonia ». (*N.d.C.*)]

[8] [(Ed. H-P, t) « Il comportamento della casa di Sassonia, nella quale la stessa persona può essere contemporaneamente un sovrano cattolico e un elettore protestante, rappresenta forse il primo esempio nei tempi moderni di una condotta così ragionevole e prudente. E il graduale progresso della superstizione cattolica, anche in questo caso, fa prevedere un rapido mutamento dopo il quale si può giustamente temere che le persecuzioni faranno rapidamente uscire la religione protestante dalla sua infanzia ». (*N.d.C.*)]

[9] [(Ed. H-P, t) « Per quanto mi riguarda, considero la libertà un bene così inestimabile che tutto ciò che la favorisce e la garantisce non sarà mai bramato troppo appassionatamente da chi ama il genere umano ». (*N.d.C.*)]

stessi; e se ci è accaduto qualcosa di negativo, possiamo solo biasimare la fortuna o noi stessi. Quale vergogna diverremmo per le nazioni, se, insofferenti di un sistema scelto tanto a ragion veduta, e le cui condizioni sono state così religiosamente osservate, gettassimo di nuovo tutto nella confusione e, per la nostra leggerezza ed il nostro spirito ribelle, ci dimostrassimo totalmente inadatti a qualunque stato salvo quello della schiavitù e della soggezione assolute?

Il più grave danno che comporta un diritto al trono contestato, è quello di esporci al pericolo di guerra civili e di rivolte. Quale uomo saggio, per evitare questo danno, vorrebbe direttamente precipitare nella guerra civile e nella rivolta? Senza dire che un così lungo possesso, garantito da tante leggi, prima del nostro tempo, nel sentimento di gran parte della nazione, ha necessariamente creato un diritto per la casa di Hannover, che è indipendente dal suo attuale esercizio del potere: cosicché ora neanche con un rivolgimento otterremmo lo scopo di avere una Corona non contestata.

Nessuna rivoluzione fatta da forze nazionali, sarà mai in grado, senza qualche altra grande necessità, di abolire i debiti e gli impegni nostri, che coinvolgono l'interesse di tante persone. E un rivolgimento operato da forze straniere è un'invasione: calamità minacciata dalla precarietà dell'equilibrio di potenza, e a cui, più di ogni altro fatto, ci possono portare le nostre discordie civili.

SAGGIO SEDICESIMO

IDEA DI UNA PERFETTA COMUNITÀ

Nelle[1] forme di governo non avviene come in altre costruzioni artificiali, per cui una macchina vecchia può venire scartata se ne scopriamo una più perfezionata e rispondente all'uso, e si possono fare tranquillamente esperimenti anche se il successo è dubbio. Un governo consolidato ha l'infinito vantaggio derivante appunto dal fatto del suo avvenuto consolidamento, poiché la massa degli uomini si governa con l'autorità, non con la ragione, e non attribuisce mai autorità a ciò che non sia convalidato dall'antico.

Procedere dunque a caso in questo problema, o tentare esperimenti sulla base di un ragionamento e di una filosofia presupposti, non può mai essere l'intendimento di un magistrato saggio, che avrà riverenza per quanto porta i segni del tempo; e, quantunque possa tentare qualche cambiamento per il progresso del pubblico bene, tuttavia egli adatterà quanto più possibile le sue innovazioni alla struttura precedente, conservando l'integrità dei pilastri e dei sostegni principali della costituzione.

I matematici d'Europa sono stati molto divisi su quale fosse la forma di una nave più utile alla navigazione; si

[1] [Le edizioni H-P cominciavano invece: « Tra tutti gli uomini i più pericolosi sono i fondatori di sette politiche, se hanno in mano il potere, mentre sono i più ridicoli se vi aspirano; al contrario, un saggio uomo politico è la persona più utile del mondo, se è investito di autorità, e la più innocua, anche se non inutile, quando ne è priva ». (*N.d.C.*)]

pensò giustamente che Huygens, il quale infine risolse la controversia, avesse reso un servizio al mondo della cultura e a quello commerciale; sebbene Colombo avesse navigato fino in America, e Sir Francis Drake avesse fatto il giro del mondo, indipendentemente da ogni scoperta del genere. Siccome una forma di governo, astrazion fatta dai modi e dagli umori di singoli uomini, può essere riconosciuta come migliore di un'altra, perché non indagare quale sia, tra tutte, quella perfetta, sebbene i comuni rappezzati e approssimativi governi sembra servano agli scopi della società, e benché non sia tanto facile fondare un nuovo sistema di governo come costruire una nave basandosi su un nuovo progetto? L'argomento è sicuramente il più degno d'interesse di quanti ne possa inventare l'ingegno umano. E chi sa, se questa controversia fosse risolta con l'universale consenso dei saggi e dei sapienti, che in qualche età futura non possa darsi la possibilità di trasformare la teoria in pratica, o per la scomparsa di qualche vecchio governo, o per l'accordo di uomini intesi a crearne uno nuovo in qualche lontana parte del mondo? In tutti i casi, dev'essere vantaggioso sapere qual è quella perfetta, per poter essere in grado di portare qualsiasi costituzione o forma di governo reale il più vicino possibile a quel modello, con quei discreti cambiamenti e quelle innovazioni capaci di non agitare troppo la società.

Tutto ciò che mi propongo in questo saggio è di ricreare tale motivo di speculazione; ed esprimerò perciò le mie idee col minor numero di parole possibile. Una lunga dissertazione in proposito temo non sarebbe molto gradita al pubblico, che tenderà a considerare disquisizioni del genere inutili e chimeriche.

Tutti i progetti di governo che prospettano grandi riforme dei costumi dell'umanità sono chiaramente immaginari. Di questa natura sono la *Repubblica* di Platone, e l'*Utopia* di Tommaso Moro. *Oceana*[2] è il solo valido modello di società che sia stato finora offerto al pubblico.

[2] [Scritto utopistico (1656) di James Harrington.]

I principali difetti di Oceana sembra siano questi. *Primo,* la sua rotazione è un fatto negativo, gettando a turno gli uomini, quali che siano le loro capacità, fuori delle cariche pubbliche. *Secondo,* la sua « agraria » è impraticabile. Gli uomini impareranno presto l'arte, praticata nell'antica Roma, di nascondere i loro possedimenti sotto il nome di altra gente; finché in ultimo l'abuso diverrà talmente comune, ch'essi getteranno via anche l'apparenza di una regola. *Terzo,* Oceana non dà sufficienti garanzie di libertà, né di raddrizzare i torti. Il senato deve proporre, e il popolo acconsentire; in tal modo il senato ha non solo il diritto di veto nei confronti del popolo, ma ancora, e ciò è assai più grave, tale diritto precede i voti del popolo. Se nella costituzione inglese il re avesse un diritto di veto della medesima natura e potesse impedire a qualsiasi legge di giungere in Parlamento, sarebbe un monarca assoluto. Poiché il suo veto segue le decisioni delle Camere, non ha molta importanza: così grande è la differenza insita nel modo di far procedere una stessa cosa. Quando in Parlamento è stato discusso un decreto popolare, lo si perfeziona e vengono esaminati e pesati tutti i pregi e i difetti suoi; se poi venga presentato all'approvazione reale, pochi sovrani oseranno respingere l'unanime desiderio del popolo. Ma se il re potesse sopprimere in embrione un decreto sgradevole (come fu il caso, per qualche tempo, del Parlamento scozzese, per l'intervento dei Lords), il sistema politico britannico non avrebbe un equilibrio, né si potrebbero mai raddrizzare i torti: ed è certo che il potere esorbitante non proviene, in qualsiasi governo, da nuove leggi, quanto dal trascurare il rimedio agli abusi che frequentemente sorgono dalle vecchie. Un governo, dice Machiavelli, dev'essere spesso ricondotto ai suoi princìpi originari. È dunque evidente che in Oceana, l'intero potere legislativo si può dire risieda nel senato; una forma di governo che Harrington riconoscerebbe sbagliata, specie dopo la negazione dell'« agraria ».

Ecco una forma di governo in cui non posso, in teoria, scoprire alcun rilevante difetto.

Suddividete Gran Bretagna e Irlanda, o un qualsiasi territorio di eguale estensione, in 100 contee, e ogni contea in 100 parrocchie, complessivamente 10.000. Se il paese che ci proponiamo di trasformare in una comunità è di estensione più limitata, possiamo diminuire il numero delle contee; ma mai portarle al di sotto di trenta. Se fosse di estensione maggiore, sarebbe meglio ingrandire le parrocchie, o raccogliere più parrocchie in una contea, anziché aumentare il numero delle contee.

S'incontrino annualmente nella chiesa parrocchiale tutti i fittavoli di terra della contea paganti venti sterline all'anno e tutti i proprietari di case del valore di almeno 500 sterline, nei centri cittadini [3], e scelgano, per ballottaggio, un fittavolo della contea come loro deputato, che denomineremo il *rappresentante* di contea.

I 100 rappresentanti della contea, due giorni dopo la loro elezione, si riuniscano nel centro cittadino della contea, scegliendo per ballottaggio, dal loro consesso, dieci *magistrati* di contea e un *senatore*. Si hanno perciò, nell'intero paese, 100 senatori, 1100 magistrati di contea e 10.000 rappresentanti di contea. Conferiremo pertanto a tutti i senatori l'autorità dei magistrati di contea, e a tutti i magistrati di contea l'autorità di rappresentanti della stessa.

I senatori si riuniscano nella capitale, e siano investiti dell'intero potere esecutivo della comunità; il potere di pace e di guerra, di dare ordini ai generali, agli ammiragli e agli ambasciatori; in breve tutte le prerogative di un re britannico, con l'eccezione del veto.

I rappresentanti di contea si riuniscano nelle loro particolari contee e possiedano l'intero potere legislativo della comunità; deciderà i problemi il maggior numero delle

[3] [Nelle edizioni H-I il capoverso cominciava: « S'incontrino annualmente nella chiesa parrocchiale tutti i fittavoli e tutti coloro che pagano le tasse nei centri cittadini »; nelle edizioni K-P cominciava invece: « S'incontrino annualmente nella chiesa parrocchiale tutti i fittavoli di terra della contea paganti dieci sterline all'anno e tutti i proprietari di case del valore di almeno 200 sterline nei centri cittadini ». (*N.d.C.*)]

contee; e qualora questo non si formi, il senato avrà il voto definitivo.

Ogni nuova legge dapprima dev'essere dibattuta nel senato; e quantunque da esso respinta, se vi siano dieci senatori a insistere e protestare, dev'essere rimessa alle contee. Il senato, se lo voglia, può unire al testo della legge le ragioni della sua accettazione o del suo rifiuto.

Poiché sarebbe macchinoso radunare tutti i rappresentanti di contea per ogni trascurabile provvedimento che possa occorrere, il senato ha la facoltà di rimettere il provvedimento ai magistrati di contea o ai rappresentanti di contea.

I magistrati, sebbene la legge sia loro rinviata, se vogliono, possono convocare i rappresentanti, e sottoporre la cosa alla loro decisione.

Se la legge venga rinviata dal senato ai magistrati della contea o ai rappresentanti, il testo di essa e delle ragioni del senato, dev'essere inviato a ogni rappresentante otto giorni prima del giorno stabilito per l'assemblea, al fine di deliberare su tale legge. E, quand'anche il senato abbia rinviato la decisione ai magistrati, se cinque rappresentanti della contea ordinano ai magistrati di riunire l'intero consesso dei rappresentanti, per sottoporre la cosa alla loro decisione, essi devono obbedire.

Sia i magistrati che i rappresentanti di contea possono trasmettere al senatore della contea il testo di una legge da proporsi al senato; e se cinque contee richiedono la stessa misura, la legge, anche se respinta dal senato, deve andare ai magistrati o ai rappresentanti di contea, così come vuole la richiesta delle cinque contee.

E venti contee, con un voto dei loro magistrati o dei rappresentanti, possono estromettere chiunque per un anno da tutti gli uffici pubblici. Trenta contee possono farlo per tre anni.

Il senato ha la facoltà di espellere uno o più membri dal suo consesso, ed essi per quell'anno non saranno rieletti. Il senato non potrà espellere due volte in un anno il senatore della stessa contea.

Il potere del precedente senato permane per tre settimane dopo l'annuale elezione dei rappresentanti di contea. Quindi tutti i nuovi senatori vengono chiusi in conclave, come i cardinali; e con un complesso ballottaggio, simile a quello di Venezia o di Malta, scelgono i seguenti magistrati: un protettore, che rappresenta la maestà del paese, e presiede il senato; due segretari di Stato; i seguenti sei consigli: un consiglio di Stato, un consiglio della religione e dell'istruzione, un consiglio del commercio, un consiglio delle leggi, un consiglio di guerra, un consiglio dell'ammiragliato, ciascuno di essi composto di cinque persone; unitamente a sei commissari al tesoro e a un primo commissario. Tutti questi devono essere senatori. Il senato nomina altresì tutti gli ambasciatori presso le corti straniere, i quali possono essere senatori, ma possono anche non esserlo.

Il senato può confermare uno o tutti questi, ma deve rieleggerli ogni anno.

Il protettore e i due segretari siedono e votano al consiglio di Stato. La competenza di quel consiglio comprende tutta la politica estera. Il consiglio di Stato siede e vota in tutti gli altri consigli.

Il consiglio della religione e dell'istruzione si occupa delle università e del clero. Quello del commercio di ogni cosa che riguardi il commercio. Quello delle leggi si occupa di tutti gli abusi legali dei magistrati minori, e studia i miglioramenti da apportare alla legge municipale. Quello della guerra si occupa della milizia e della sua disciplina, dei magazzini, dei depositi, eccetera, e quando la repubblica è in guerra studia le opportune direttive da impartire ai generali. Il consiglio dell'ammiragliato ha lo stesso potere per quanto riguarda la marina, e provvede alla nomina dei comandanti e di tutti gli ufficiali inferiori.

Nessuno di questi consigli può dare ordini di sua iniziativa, se non quando gli vengano delegati quei poteri dal senato. In altri casi essi debbono riferire ogni cosa al senato.

Quando il senato si aggiorna, uno qualsiasi dei consigli può convocarlo prima del giorno stabilito per la sua riunione.

Oltre a questi consigli o assemblee, c'è un altro organo

detto corte dei *candidati*, la quale è così costituita. Se un candidato alla carica di senatore riceve più di un terzo dei voti dei rappresentanti, quel candidato che ha più voti dopo il senatore eletto, è escluso per un anno da tutti gli uffici pubblici, ed anche dalle cariche di magistrato e di rappresentante: ma egli occupa un seggio alla corte dei candidati. C'è dunque una corte che talvolta può avere un centinaio di membri, talaltra non averne affatto; e in tal caso viene abolita per un anno.

La corte dei candidati non esercita alcun potere nella comunità. Sorveglia soltanto la contabilità dello Stato e porta chiunque in giudizio dinanzi al senato. Se il senato lo assolve, la corte dei candidati, se vuole, può appellarsi al popolo, ossia ai magistrati o ai rappresentanti. In seguito a questo appello, i magistrati o i rappresentanti si riuniscono il giorno stabilito dalla corte dei candidati, e scelgono tre persone per ogni contea, escludendo da queste tutti i senatori. Queste, fino al numero di 300, si riuniscono nella capitale e fanno alla persona accusata un nuovo processo.

La corte dei candidati può proporre al senato qualsiasi legge; e se questa viene respinta può appellarsi al popolo, vale a dire ai magistrati o ai rappresentanti, che la esaminano nelle loro contee. Ogni senatore espulso dal senato per voto della corte, prende posto nella corte dei candidati.

Il senato possiede tutta l'autorità giudiziaria della Camera dei Lords, decide cioè tutti gli appelli provenienti dalle corti minori. Analogamente nomina il Lord cancelliere e tutti i funzionari della magistratura.

Ogni contea, nel proprio ambito, è una specie di repubblica, e i rappresentanti possono emanare leggi locali, che non hanno autorità fino a tre mesi dalla loro votazione. Il testo della legge è inviato al senato e a tutte le altre contee. Il senato, come ogni singola contea, può in qualsiasi momento annullare ogni legge locale di un'altra contea.

I rappresentanti hanno tutta l'autorità dei giudici di pace britannici nei processi, nelle citazioni eccetera.

Ai magistrati spetta la nomina di tutti i funzionari del

fisco in ciascuna contea. Tutte le cause connesse con il fisco in ultima istanza sono portate in appello davanti ai magistrati. Questi approvano i conti di tutti i funzionari, ma a loro volta, alla fine dell'anno, devono far esaminare ed approvare i propri dai rappresentanti.

I magistrati nominano i parroci e i ministri del culto in tutte le parrocchie.

È istituita l'organizzazione ecclesiastica; il maggiore organo della chiesa è costituito da un'assemblea o sinodo di tutti i presbiteri della contea. I magistrati possono avocare a sé qualsiasi causa di questo consesso e deciderla per proprio conto.

I magistrati possono processare, deporre o sospendere ogni presbitero. La milizia è organizzata a imitazione di quella della Svizzera, che, essendo ben conosciuta, non richiede ulteriori spiegazioni. Sarà però opportuno disporre altresì che un esercito di 20.000 uomini sia annualmente richiamato sulla base di turni, pagato e tenuto al campo per sei mesi durante l'estate; talché il servizio militare non sia totalmente ignorato.

I magistrati nominano tutti gli ufficiali da colonnello in giù. Il senato tutti quelli di grado superiore. In tempo di guerra il generale nomina il colonnello e gli altri ufficiali, e tale nomina è valida solo per dodici mesi. Dopo di che dev'essere approvata dai magistrati della contea cui il reggimento appartiene. I magistrati possono destituire qualsiasi ufficiale del generale, possono nominare un altro ufficiale al posto di quello che respingono.

Tutti i reati sono giudicati entro la contea dai magistrati e da una giuria. Ma il senato può fermare ogni processo e avocarlo a sé.

Ogni contea può portare chiunque davanti al senato per qualsiasi reato.

Il protettore, i due segretari, il consiglio di Stato, con cinque o più persone nominate dal senato, detengono, in circostanze straordinarie, il potere *dittatoriale* per sei mesi.

Il protettore può graziare ogni persona condannata dalle corti minori.

In guerra, nessun ufficiale dell'esercito impegnato sul campo può ricoprire cariche pubbliche nella comunità.

Alla capitale, che chiameremo Londra, saranno concessi quattro senatori. Essa sarà perciò divisa in quattro contee. I rappresentanti di ognuna di queste scelgono un senatore e dieci magistrati. La città ha quindi quattro senatori, quarantaquattro magistrati e quattrocento rappresentanti. I magistrati hanno la stessa autorità di quelli delle contee. Anche i rappresentanti hanno la stessa autorità; ma non si riuniscono mai in assemblea generale: votano nelle singole contee, o in una delle cento suddivisioni.

Quando si fa una legge locale, la maggioranza delle contee o delle suddivisioni decide in proposito. E quando i voti sono pari, i magistrati hanno quello decisivo.

I magistrati scelgono il sindaco, lo sceriffo, il procuratore e gli altri funzionari della città.

Nella comunità nessun rappresentante, magistrato o senatore, in quanto tale, percepisce stipendio. Il protettore, i segretari, i consigli e gli ambasciatori sono stipendiati.

Il primo anno di ogni secolo è destinato alla correzione di tutte le irregolarità che il tempo possa aver prodotto negli organi rappresentativi. Ciò deve essere fatto dal corpo legislativo.

Le seguenti massime politiche possono spiegare la ragione di questo ordinamento.

Gli strati inferiori del popolo e i piccoli proprietari sono giudicati abbastanza buoni, quando si tratta di giudicare qualcuno che sia fisicamente o socialmente non molto lontano da loro; perciò, nelle loro riunioni parrocchiali, probabilmente sceglieranno il miglior rappresentante o quello che al migliore più si avvicina: ma sono completamente inadatti alle riunioni di contea e all'elezione delle più alte cariche della repubblica. La loro ignoranza dà alle persone altolocate la possibilità di ingannarli.

Diecimila persone, anche se non fossero elette annualmente, rappresentano una base sufficiente per un governo libero. È vero, i nobili di Polonia sono più di diecimila, eppure opprimono il popolo. Ma poiché là il potere rimane

sempre alle stesse persone e alle stesse famiglie, ciò li rende, in un certo senso, una nazione diversa dal popolo. Inoltre i nobili là si raccolgono sotto la guida di pochi capi di determinate famiglie.

Tutti i liberi governi debbono avere due assemblee, una inferiore e una superiore; ovvero, in altre parole, quella del senato e quella del popolo. Il popolo, come osserva Harrington, mancherebbe di saggezza, senza il senato: il senato, senza il popolo, difetterebbe di onestà.

Una grande assemblea, di 1000 persone ad esempio, che rappresentasse il popolo, se le fosse concesso di discutere, cadrebbe nel disordine. Se potesse non concedere ad essa il dibattito, il senato verrebbe ad avere il diritto di veto su di essa, e la forma peggiore di veto, quella che precede la decisione.

Ecco quindi un inconveniente al quale nessun governo ha ancora posto del tutto rimedio, ma al quale più facilmente che ad ogni altro al mondo si può ovviare. Se il popolo discute, tutto è confusione: se non discute, può solo decidere; e allora il senato provvede per lui. Dividete il popolo in molte assemblee separate; ed esso potrà discutere tranquillamente, e ogni inconveniente sembra evitato.

Il cardinale di Retz dice che tutte le assemblee numerose, comunque composte, sono dei meri assembramenti, e vengono fuorviate nei loro dibattiti dal più futile motivo. Troviamo conferma di ciò nell'esperienza quotidiana. Quando una sciocchezza colpisce la fantasia di un legislatore, questi la comunica al suo vicino, e così via finché l'intero consesso ne è impressionato. Dividete questa grande assemblea e, anche se ogni suo membro fosse di mediocre levatura, è probabile che la ragione finirebbe col prevalere in essa. Una volta eliminati la suggestione e il cattivo esempio, il buon senso avrà sempre la meglio sull'irragionevolezza in un gruppo limitato di persone [4].

[4] [(Ed. H-P, t) « Il buon senso è uno solo: le follie sono innumerevoli, e ciascuno di noi ne compie una diversa. L'unico modo per rendere saggio un popolo sta nell'impedirgli di unirsi in assemblee ». (*N.d.C.*)]

Sono due le cose da cui ogni senato si deve guardare: la collusione e la divisione. La collusione è la più pericolosa. E contro questo inconveniente abbiamo predisposto i seguenti rimedi. 1. La stretta dipendenza dei senatori dal popolo per le elezioni annuali; e questo popolo non è composto, come l'elettorato inglese, da una plebaglia incosciente, ma da uomini colti ed agiati. 2. Il poco potere che gli è concesso. Ha poche cariche da assegnare. Quasi tutte sono infatti concesse dai magistrati di contea. 3. La corte dei candidati, essendo composta di uomini che dei senatori sono diretti rivali e sono insoddisfatti della loro presente situazione, coglierà certamente tutte le possibili occasioni polemiche contro di essi.

La divisione del senato è evitata: 1. Dall'esiguità del numero. 2. Poiché la fazione implica un accordo diretto a servire un interesse particolare, la si impedisce facendo dipendere i senatori dall'elezione popolare. 3. Il senato ha facoltà di espellere qualsiasi membro fazioso. Tuttavia, quando la contea ne invia un altro con le stesse idee, il senato non può espellerlo: ed è bene che sia così; poiché ciò dimostra che la tendenza è nel popolo, ed è probabile derivi da una certa cattiva condotta nei pubblici affari. 4. Quasi ogni uomo, in un senato così regolarmente scelto dal popolo, può ritenersi idoneo ad ogni carica pubblica. Sarebbe perciò opportuno che il senato adottasse delle risoluzioni di carattere *generale* circa l'assegnazione delle cariche fra i suoi membri: risoluzioni che non lo vincolerebbero in periodi critici — nei quali straordinaria capacità da un lato, e stupidità straordinaria dall'altro, si manifestano in ogni senatore — ma sarebbero sufficienti ad impedire intrighi [5] e fazioni, normalizzando l'assegnazione delle cariche. Per esempio, decidendo che si escluda dalle cariche pubbliche chiunque non abbia seduto in senato per almeno quattro anni; che nessuno, salvo gli ambasciatori, possa restare in carica due anni di seguito; che nessuno acceda alle più alte cariche, se non passando per le inferiori; che

[5] [Nelle edizioni H-P si leggeva invece: « brighe ». (*N.d.C.*)]

nessuno possa divenire protettore per due volte, eccetera. Il senato di Venezia si governa con decisioni del genere.

In politica estera è difficile che l'interesse del senato possa mai essere distinto da quello del popolo; è perciò opportuno che il senato sia indipendente da esso; altrimenti non potrebbe aversi nessuna segretezza né una sottile impostazione. Inoltre, senza denaro non si può realizzare nessuna alleanza; e quindi il senato è ancora sufficientemente subordinato. Senza dire che, essendo il potere legislativo sempre superiore all'esecutivo, i magistrati e i rappresentanti possono intervenire ogni volta che lo ritengano opportuno.

Il principale sostegno del governo britannico è l'opposizione degli interessi; ma ciò, anche se nell'insieme risulta utile, produce innumerevoli fazioni. Nel progetto delineato essa procura tutti i vantaggi, evitando i danni. I candidati non hanno nessun potere di controllo sul senato: essi hanno solo la facoltà di accusare e di appellarsi al popolo.

È analogamente necessario impedire sia la collusione che la divisione dei mille magistrati. Il che avviene in misura sufficiente con la separazione di luogo e di interesse.

Ma, per evitare che ciò si dimostri insufficiente, il fatto che la loro elezione dipenda dai 10.000 serve allo stesso scopo.

Né ciò è tutto: poiché i 10.000 possono riassumere il potere in qualunque momento lo vogliano; e non solo quando tutti lo vogliano, ma anche quando lo desiderino cinque su cento; il che succederà appena si abbia il primo sospetto di un interesse particolare.

I 10.000 costituiscono un'entità troppo vasta per unirla o dividerla, a meno che non si riunisca in un solo luogo e venga a trovarsi sotto il controllo di capi ambiziosi; per non parlare della loro annuale elezione, che è fatta dall'intera compagine del popolo[6] che abbia una qualche importanza.

Una piccola comunità comporta, in se stessa, la forma

[6] [Nelle edizioni H-M si leggeva invece: « è fatta da quasi l'intera compagine del popolo », con cui finiva il capoverso. (*N.d.C.*)]

di governo più felice del mondo, perché tutto si svolge sotto gli occhi dei governanti; ma può venir sottomessa da una grande forza esterna. Questo schema sembra che abbia tutti i vantaggi e della grande e della piccola comunità.

Ogni legge di contea può essere annullata o dal senato o da un'altra contea, in quanto riveli un contrasto d'interesse: nel qual caso nessuna delle parti deve decidere da sé. La questione deve essere rimessa alla collettività, la quale deciderà meglio ciò che si accorda con l'interesse generale.

Quanto al clero e alla milizia, le ragioni del loro ordinamento sono evidenti. Senza la subordinazione del clero ai magistrati civili, e senza una milizia, è vano pensare che un governo libero possa mai avere sicurezza o stabilità.

Nei governi di molti paesi i magistrati minori hanno solo quei compensi che derivano loro dall'ambizione, dalla vanità o dallo spirito pubblico. I salari dei giudici francesi non raggiungono l'interesse sulle somme che essi pagano per le loro cariche. I borgomastri olandesi hanno un profitto immediato di molto inferiore a quello dei giudici di pace inglesi, o dei membri della Camera dei Comuni qual era in passato. Ma, per evitare che qualcuno sospetti che ciò possa produrre negligenza nell'amministrazione (il che è poco da temersi, considerando la naturale ambizione degli uomini), abbiano i magistrati adeguati salari. I senatori hanno accesso a tante cariche così onorevoli e lucrose, che non è necessario comprarne le prestazioni. Dai rappresentanti si richiedono poche prestazioni.

Che il delineato progetto di governo sia realizzabile non può dubitare affatto chi consideri la somiglianza che esso ha con la comunità delle Province Unite, governo saggio e rinomato [7]. Sembra evidente che le innovazioni contenute nel presente schema siano tutte tendenti al meglio. 1. La rappresentanza è più equa. 2. L'illimitato potere dei borgomastri nelle città, che crea un'autentica aristocrazia nella comunità olandese, è corretto da una democrazia sapiente-

[7] [Nelle edizioni H-P si leggeva invece: « che prima era uno dei più saggi e rinomati governi del mondo ». (*N.d.C.*)]

mente moderata, affidando al popolo l'elezione annuale dei rappresentanti di contea. 3. Il diritto di veto esercitato da ogni provincia e da ogni città sulla totalità della repubblica olandese, per quanto riguarda le alleanze, la guerra e la pace, l'imposizione di tasse, è qui eliminato. 4. Le contee, in questo progetto, non sono così indipendenti l'una dall'altra, né formano organismi separati come le sette province, dove la gelosia e l'invidia delle province e delle città più piccole verso le più grandi, in particolare l'Olanda e Amsterdam, hanno frequentemente alterato il funzionamento del governo. 5. Al senato sono affidati poteri più ampi, sebbene più controllati, di quelli che hanno gli Stati Generali; in tal modo il primo può divenire più agile e riservato nelle sue decisioni di quanto non sia possibile al secondo.

Le principali innovazioni che si potrebbero apportare al governo britannico, al fine di avvicinarlo al modello perfetto di monarchia limitata, sembra che siano le seguenti. *In primo luogo*, il progetto di Parlamento di Cromwell [8] dovrebbe essere ripreso, rendendo equa la rappresentanza e non consentendo il voto nelle elezioni di contea a chi non possieda una proprietà del valore di 200 sterline [9]. *In secondo luogo*, poiché una Camera dei Comuni siffatta sarebbe troppo potente rispetto a una debole Camera dei Lords, com'è l'attuale, i vescovi e i pari scozzesi dovrebbero essere eliminati [10]. Il numero dei membri della Camera alta dovrebbe esser portato a trecento o quattrocento; i loro seggi non dovrebbero essere ereditari bensì a vita; essi dovrebbero avere la facoltà di eleggere gli altri membri e a nessun esponente del popolo dovrebbe essere consentito di rifiutare un seggio che gli fosse offerto. In tal modo la Camera dei Lords sarebbe composta interamente di uomini aventi

[8] [Nelle edizioni H-P si leggeva invece: « del Parlamento repubblicano ». (*N.d.C.*)]

[9] [Nelle edizioni H-I si leggeva invece: « una rendita di 100 sterline l'anno ». (*N.d.C.*)]

[10] [(Ed. H-P, t) « il loro comportamento, *nei precedenti Parlamenti*, distrusse completamente l'autorità di questa Camera ». (*N.d.C.*)]

nella nazione un credito, delle capacità e degli interessi preminenti; ed ogni turbolento capo politico della Camera dei Comuni potrà essere rimosso e associato per interesse alla Camera dei Pari. Tale aristocrazia sarebbe un eccellente baluardo sia per la monarchia sia contro di essa. Attualmente l'equilibrio del nostro governo dipende in qualche misura dalle capacità e dal comportamento del sovrano, che sono elementi variabili e incerti.

Questo progetto di monarchia limitata, quantunque modificato, sembra ancora soggetto a tre grandi inconvenienti. *In primo luogo*, non elimina interamente, sebbene possa moderarle, le fazioni della *corte* e del *paese*. *In secondo luogo*, la natura personale del re conserva ancora una grande influenza sul governo. *In terzo luogo*, la spada è nelle mani di una sola persona, la quale trascurerà sempre di organizzare la milizia allo scopo di avere il pretesto per mantenere un esercito permanente [11].

Concluderemo l'argomento osservando la falsità dell'opinione comune per cui nessun grande Stato, come la Francia o la Gran Bretagna, potrebbe mai essere trasformato in una comunità, e tale forma di governo potrebbe essere realizzata solo in una città o in un piccolo territorio. Sembra probabile il contrario. Sebbene sia più difficile creare un governo repubblicano in un grande paese che non in una città; è più facile, una volta creatolo, mantenerlo stabile e uniforme, senza tumulti e fazioni. Non è agevole per le lontane parti di un grande Stato accordarsi su un qualsiasi progetto di libero governo; ma esse possono facilmente concordare nella stima e nel rispetto di una persona che, attraverso questo favore popolare, può impadronirsi del potere e, costringendo alla sottomissione anche i più decisi oppositori, può instaurare un governo monarchico. D'altra parte,

[11] [(Ed. H-P, t) « È evidente che si tratta di una malattia mortale del governo inglese, di cui esso dovrà infine inevitabilmente perire. Debbo tuttavia confessare che gli svedesi sembrano avere in una certa misura posto rimedio a questo inconveniente, in quanto, nella loro monarchia limitata, hanno sia una milizia sia un esercito permanente, che è meno pericoloso che in Inghilterra ». (*N.d.C.*)]

una città accetta prontamente gli stessi princìpi di governo, la naturale ed equilibrata distribuzione della ricchezza favorisce la libertà, e la contiguità di abitazione dà modo ai cittadini di aiutarsi reciprocamente. Perfino sotto sovrani assoluti il governo locale delle città è normalmente repubblicano, mentre quello delle contee e delle province è monarchico. Ma questi stessi fattori, che nelle città facilitano la creazione di comunità, rendono la loro costituzione più fragile e incerta. Le democrazie sono turbolente. Poiché, per quanto il popolo possa essere frazionato in piccoli partiti sia nei voti che nelle elezioni, il fatto che essi vivano riuniti in una città renderà sempre molto sensibile la forza delle fluttuazioni popolari. Le aristocrazie sono più consone alla pace e all'ordine, e conseguentemente erano le più ammirate dagli scrittori antichi; ma sono gelose e oppressive. In un complesso ordinamento, modellato con abilità magistrale, c'è tutto lo spazio sufficiente per perfezionare la democrazia: dal popolo, che può venire ammesso alle prime elezioni e all'elaborazione iniziale della comunità, fino ai più alti magistrati, che dirigono tutte le attività. Nello stesso tempo le parti sono così distanti e remote che è molto difficile, con l'intrigo, il pregiudizio o la passione, indurle a prendere provvedimenti contrari all'interesse pubblico.

È inutile chiedersi se un tale governo sarebbe immortale. Riconosco la giustezza dell'esclamazione del poeta sugli infiniti progetti dell'umana progenie: *Man and for ever*! Il mondo stesso probabilmente non è immortale. Possono sopraggiungere calamità talmente distruttive, da far divenire anche uno Stato perfetto debole preda dei suoi vicini. Noi non sappiamo a quali estremi l'entusiasmo, o altri straordinari impulsi della mente umana, possono condurre gli uomini: forse fino a far trascurare l'ordine e il bene pubblico. Là dove la diversità di interessi sia eliminata, spesso sorgono, dal favore o dall'inimicizia personale, fazioni di natura capricciosa e inesplicabile. Forse le molle di una macchina politica perfetta si possono arrugginire, alterandone i movimenti. Infine, il perseguire estese conquiste territoriali è necessariamente la rovina di ogni governo libero; e del

governo perfetto più presto che non dell'imperfetto; proprio a causa dei vantaggi che il primo ha sul secondo. E sebbene un tale Stato debba promulgare una legge fondamentale contro le conquiste, tuttavia le repubbliche hanno le stesse ambizioni degli individui, e l'interesse del momento rende gli uomini dimentichi della posterità. È uno stimolo sufficiente per gli sforzi umani, sapere che un governo siffatto durerebbe per molte generazioni; senza pretendere di conferire alle opere dell'uomo quell'immortalità che l'Onnipotente sembra aver rifiutato perfino alle proprie.

SAGGI RITIRATI

SAGGIO PRIMO

SULLO SCRIVERE SAGGI [1]

La parte più raffinata dell'umanità che non è immersa nella vita animale, ma che si impegna nelle operazioni della mente può essere divisa in *colta* e *conversevole*. Le persone colte sono quelle che hanno scelto le più elevate e difficili operazioni della mente, che esigono ozio e solitudine e che non possono raggiungere la perfezione senza una lunga preparazione e un duro lavoro. Mentre le persone conversevoli uniscono, a una disposizione socievole e al gusto del piacere, un'inclinazione sia per i più facili e frivoli esercizi della mente, sia per le più ovvie considerazioni sulle faccende umane, e sui doveri della vita umana, sia infine per l'osservazione dei difetti o dei pregi dei particolari oggetti da cui sono circondati. Questi argomenti di riflessione non bastano per riempire una vita di solitudine; per divenire un esercizio adeguato per la mente esigono anche la compagnia e la conversazione dei nostri simili; proprio questo spinge gli uomini a unirsi in società, nella quale ognuno può esprimere i propri pensieri e le proprie osservazioni nella maniera migliore, e inoltre dare e ricevere tanto delle informazioni, quanto del piacere.

La separazione tra il mondo colto e quello conversevole sembra sia stato il gran difetto dell'ultimo secolo, e deve avere avuto un'influenza molto negativa sia sui libri che sulla vita di società; infatti, che possibilità c'è di trovare ar-

[1] [Questo saggio è comparso solo nell'edizione C del 1742.]

gomenti di conversazione adatti per intrattenere delle creature razionali senza ricorrere qualche volta alla storia, alla poesia, alla politica e almeno ai più ovvi princìpi della filosofia? Tutto il nostro discorso dovrà forse essere una serie continua di pettegolezzi e di oziose considerazioni? La mente non si dovrà mai forse elevare più in alto, ma essere perpetuamente

Svuotata e ottusa da infinite ciarle
Su Tizio ha fatto e Caio ha detto?

Ciò significherebbe rendere il tempo che si passa in compagnia la parte più noiosa e inutile della nostra vita.

Dall'altro lato, la cultura ha perso enormemente per essere rimasta rinchiusa nelle università e nelle celle dei monasteri, isolata dal mondo e dalla buona compagnia. In questo modo tutti i settori di quelle che chiamiamo *belles lettres* divennero completamente barbari, essendo coltivati da uomini senza alcun gusto per la vita e per le buone maniere, e senza quella libertà e facilità di pensiero e di espressione che possono essere acquisite solo con la conversazione. Anche la filosofia cadde in rovina a causa di questa abitudine di studiare nell'isolamento, e divenne tanto fantasiosa nelle sue conclusioni, quanto incomprensibile nel suo stile e nel modo in cui era esposta. Ed in verità, che cosa ci si può aspettare da uomini che non consultavano mai la esperienza in nessuno dei loro ragionamenti o che non andavano mai alla ricerca di questa esperienza dove solo la si può trovare, ovvero nella vita comune e nella conversazione?

Noto con piacere che nel nostro secolo gli uomini di lettere hanno perso, in larga parte, quella timidezza e modestia di carattere che li teneva a distanza dagli uomini, e che, nello stesso tempo, gli uomini di mondo sono orgogliosi di prendere a prestito dai libri i loro più gradevoli argomenti di conversazione. C'è da sperare che questa unione, così felicemente cominciata, tra il mondo colto e quello conversevole verrà ancora ulteriormente rafforzata a loro reciproco

vantaggio; a questo scopo, non conosco nulla di più utile che *saggi* come questi con i quali cerco di intrattenere il pubblico. A questo proposito non posso fare a meno di considerarmi come una specie di console o ambasciatore inviato dal regno della cultura presso quello della conversazione, e riterrò mio costante dovere favorire una buona armonia tra questi due Stati che tanto strettamente dipendono l'uno dall'altro. Informerò il mondo colto di tutto ciò che accade in società, e cercherò di diffondere in società tutti quei beni del mio paese natale che riterrò idonei ad essere usati e goduti. Non dovremo preoccuparci per la bilancia commerciale, né sarà difficile conservarla in equilibrio da entrambe le parti. Se le materie prime di questo commercio dovranno essere fornite principalmente dalla conversazione e dalla vita comune, compito esclusivo della cultura sarà quello di trasformarle in manufatti.

Come sarebbe una negligenza imperdonabile per un ambasciatore non rendere omaggio al sovrano dello Stato in cui ha l'incarico di risiedere, allo stesso modo sarebbe una mancanza imperdonabile se io non mi rivolgessi con particolare rispetto al bel sesso che è il sovrano dell'impero della conversazione. Mi avvicino al bel sesso con reverenza, e se i miei concittadini, gli uomini di cultura, non costituissero una razza di mortali ostinata e indipendente, estremamente gelosa della sua libertà e non abituata a sottomettersi ad altri, consegnerei nelle leggiadre mani del bel sesso la sovrana autorità nella repubblica delle lettere. Ma stando così le cose il mio compito consiste solo nel favorire una alleanza difensiva e offensiva tra i nostri due regni, contro i comuni nemici, contro i nemici della ragione e della bellezza, i popoli dal cervello ottuso e dai cuori freddi. D'ora in avanti perseguitiamo questi popoli con la più crudele vendetta; non accogliamone nessuno, tranne quelli dall'intelletto saldo e dai sentimenti delicati, sicuri che troveremo questi caratteri sempre uniti.

Più seriamente, e lasciamo da parte la metafora prima che divenga consunta, sono dell'opinione che le donne, o meglio le donne di buon senso e con una buona educazione

(infatti mi rivolgo solo a queste), per gli scritti raffinati sono dei giudici molto migliori degli uomini di uguale intelligenza. È dannoso per queste donne il fatto di essere spaventate dal ridicolo che comunemente è rivolto contro le signore colte, se questa paura le spinge ad abbandonare completamente al nostro sesso qualsiasi genere di libri e di studi. Facciamo in modo che il timore di quel ridicolo non abbia altro effetto che di spingerle a nascondere la loro cultura dinnanzi agli sciocchi, che non sono degni né di questa né di quelle. Questi sciocchi si richiameranno ancora al vuoto diritto del sesso maschile ostentando una superiorità sulle donne; ma le mie leggiadre lettrici possono essere certe che tutti gli uomini di senno e che conoscono il mondo, hanno un gran rispetto per il loro giudizio sui libri che giungono a conoscere, e hanno più fiducia nella raffinatezza del loro gusto, anche se non è guidato da regole, che in tutti i noiosi lavori dei pedanti e dei commentatori. In una nazione vicina, la cui fama si fonda nello stesso grado sul suo buon gusto e sulla sua galanteria, le signore sono in un certo senso le regine sia del mondo della *cultura* come di quello della *conversazione*; e nessuno scrittore raffinato osa presentarsi davanti al pubblico senza l'approvazione di qualche famoso giudice del bel sesso. In verità ci si lamenta qualche volta del suo verdetto, e in particolare gli ammiratori di Corneille, per salvaguardare l'onore di quel grande poeta nei confronti della superiorità che Racine stava conquistando su di lui, dicevano sempre che non si poteva prevedere che un uomo tanto anziano avrebbe potuto, di fronte a tali giudici, contendere il premio ad un rivale tanto giovane. Ma questa lamentela si è dimostrata ingiusta, poiché i posteri sembrano avere ratificato il verdetto di quel tribunale e Racine, anche dopo morto, è sempre il favorito del bel sesso e dei migliori giudici tra gli uomini.

C'è solo un tema su cui sono propenso a diffidare del giudizio delle donne: quello che viene trattato nei libri di galanteria e di devozione. Le signore di solito li apprezzano quanto più sono ampollosi, e la maggior parte di esse sembra più godere del calore che della fondatezza della passione.

Cito insieme la galanteria e la devozione perché in realtà divengono la stessa cosa quando vengono trattate in questo modo, e inoltre possiamo rilevare che entrambe dipendono dallo stesso carattere. Poiché il bel sesso partecipa intensamente alle disposizioni tenere e amorose, queste snaturano il suo giudizio in questa occasione e fanno sì che sia facilmente influenzato da ciò che non possiede neppure proprietà d'espressione, né naturalezza di sentimenti. Gli eleganti discorsi di Addison sulla religione, una volta confrontati con i libri di devozione mistica, non hanno nessuna attrattiva per le donne, e alle tragedie di Otway si preferiscono le declamazioni di Dryden.

Desiderate che a questo proposito le donne correggano il loro gusto sbagliato? Fate in modo che si abituino un po' di più ai libri di ogni genere, incoraggiate gli uomini di buon senso e di cultura a frequentare la loro compagnia, e infine fatele collaborare decisamente a quella unione da me auspicata tra il mondo della cultura e quello della conversazione. Esse possono forse aspettarsi di trovare più condiscendenza in coloro che abitualmente le corteggiano che negli uomini di cultura, ma non possono ragionevolmente aspettarsi da costoro un affetto altrettanto sincero: e spero che non saranno mai colpevoli di una scelta così errata da sacrificare la sostanza all'apparenza.

SAGGIO SECONDO

I PREGIUDIZI MORALI [1]

Negli ultimi tempi tra noi è spuntata una specie di uomini che cerca di mettersi in luce con il ridicolizzare tutto ciò che finora è sembrato sacro e venerabile agli occhi della umanità. Ragione, sobrietà, onore, amicizia, matrimonio sono argomento costante delle loro vacue canzonature: e perfino lo spirito pubblico e la considerazione per il nostro paese vengono giudicate cose chimeriche e fantastiche. Se i piani di questi antiriformatori dovessero avere successo, tutti i legami della vita associata dovrebbero venire infranti, per lasciare il posto all'indulgenza che è propria di una licenziosa allegria e gaiezza; la compagnia di buffoni avvinazzati dovrebbe essere preferita a quella di un amico o di un fratello; una sregolata prodigalità dovrebbe essere preferita a tutto ciò che c'è di valido, sia in pubblico che in privato, e gli uomini dovrebbero avere tanta poca considerazione per tutto ciò che va al di là di loro stessi che, in definitiva, una libera costituzione politica dovrebbe divenire un progetto totalmente irrealizzabile e degenerare in un sistema universale di inganno e corruzione.

In certuni che pretendono di essere saggi è rintracciabile un'altra inclinazione che, seppure non è dannosa come quella inutile e insolente che abbiamo già ricordato, pur tuttavia ha un effetto molto negativo su coloro che vi indulgono. Intendo dire quel solenne filosofico sforzo verso la perfezione

[1] [Questo saggio è comparso solo nell'edizione C del 1742.]

che, con il pretesto di porre rimedio ai pregiudizi e agli errori, colpisce tutti i più teneri sentimenti del cuore e tutte le predisposizioni e gli istinti più utili che possono governare una creatura umana. Tra gli antichi erano esemplari per questo comportamento gli stoici, e avrei preferito che alcuni dei più stimabili personaggi degli ultimi tempi non li avessero, per questo lato, imitati troppo fedelmente. I sentimenti teneri e virtuosi, o se preferite i pregiudizi, hanno avuto molto da soffrire da queste riflessioni, e al loro posto è prevalso un certo orgoglio astioso o disprezzo dell'umanità, che vengono considerati la massima forma di saggezza, sebbene in realtà costituiscano la più grande stravaganza. Statilio, invitato da Bruto a far parte di quella nobile schiera che in difesa della libertà di Roma colpì quasi con braccio divino, rifiutò di unirsi ad essa dicendo: « Tutti gli uomini sono sciocchi o pazzi e non meritano che un saggio si preoccupi per essi ».

Mio colto lettore, ti sarà facile a questo punto richiamare alla memoria la giustificazione che un antico filosofo dette per non essersi riappacificato con suo fratello che ne richiedeva l'amicizia. Era troppo filosofo per pensare che il legame che ci unisce quando abbiamo lo stesso genitore dovesse avere influenza su di una mente razionale, ed espresse la sua convinzione in un modo che non ritengo opportuno ripetere. « Quando un vostro amico è afflitto — dice Epitteto — potrete simulare della simpatia per lui se ciò gli procura del sollievo, ma state attenti a evitare che una qualsiasi compassione penetri nel vostro cuore o turbi quella tranquillità che costituisce la saggezza perfetta ». Gli amici chiesero a Diogene ammalato che cosa avrebbero dovuto fare di lui dopo la sua morte. « Buttatemi nei campi » rispose; ed essi replicarono allora: « Ma come, in pasto agli uccelli o alle bestie! ». « No, mettetemi vicino un bastone, affinché possa anche difendermi ». « Ma perché, se non avrai coscienza e non potrai usarlo? ». Ed egli gridò: « E se le bestie mi divorassero sarei forse più cosciente? ». Non conosco nessun altro detto di quel filosofo che dimostri più

chiaramente tanto la vivacità quanto la brutalità del suo carattere.

Quanto diverse da queste sono le massime da cui si è fatto guidare Eugenio! Nella sua giovinezza si impegnò nel modo più instancabile nello studio della filosofia, e nulla riusciva a distrarlo tranne l'occasione di essere utile ai suoi amici o di fare un piacere a un uomo di valore. Verso i trenta anni fu spinto ad abbandonare la libera vita dello scapolo (che altrimenti avrebbe preferito) dalla considerazione che era l'ultimo erede di un'antica famiglia che si sarebbe estinta se egli fosse morto senza figli. Scelse per moglie la bella e virtuosa Emira che, dopo essere stata il conforto della sua vita per molti anni e averlo reso padre di parecchi figli, pagò infine il debito che noi tutti abbiamo con la natura. Nulla avrebbe potuto sorreggerlo in una calamità tanto grave tranne la consolazione che gli veniva dalla sua giovane famiglia, che gli era divenuta ancora più cara per la morte della madre. In particolare una figlia è la sua prediletta e la gioia più segreta della sua anima, perché i suoi tratti, il suo aspetto, la sua voce gli ricordano ad ogni momento la tenera memoria della sua sposa riempiendo così di lacrime i suoi occhi. Egli nasconde quanto più è possibile questa sua preferenza e nessuno ne è a conoscenza, tranne i suoi amici intimi. Ad essi egli rivela tutta la sua tenerezza e di certo non è così influenzato dalla filosofia da dare a questi sentimenti il nome di *debolezza.* I suoi amici sanno come egli ancora versi lacrime ad ogni anniversario della nascita di Emira ricordando i piaceri passati più fervidamente e teneramente, mentre quando essa era in vita questa data veniva celebrata con gioia e festeggiamenti. Sanno come egli ancora conservi la sua immagine con la massima cura, possieda una miniatura di Emira che porta sempre vicino al suo petto, e come infine nel suo testamento abbia stabilito che, in qualsiasi parte del mondo gli accadrà di morire, il suo corpo dovrà essere trasportato e seppellito nella stessa tomba con lei; su di loro dovrà essere costruito un monumento e il loro reciproco amore e la loro felicità dovranno

essere celebrati con un epitaffio che egli stesso ha composto appositamente.

Alcuni anni fa ho ricevuto da un amico che era in viaggio all'estero una lettera che ora rendo nota. Essa testimonia un esempio di spirito filosofico che giudico straordinario e che può servire come un invito a non allontanarsi troppo, nella ricerca di una felicità e di una perfezione estreme, dalle tradizionali regole di condotta e di comportamento. Mi sono in seguito accertato della verità dei fatti di cui si parla.

Parigi, 2 agosto 1737

Signore,

so che siete più curioso di notizie sugli uomini che sui palazzi, e desiderate venire informato più sulle vicende private che sugli atti pubblici. Proprio per questo ritengo che la storia che segue, argomento abituale di conversazione in questa città, non vi sarà forse sgradita.

Una giovane dama, nobile e ricca, lasciata del tutto libera, ha lungamente rispettato la decisione di vivere sola, malgrado le tante offerte che le sono state fatte. Era stata spinta a questa decisione dall'avere osservato molti matrimoni infelici tra i suoi conoscenti e dall'avere udito le lamentele delle sue amiche sulla tirannia, incostanza, gelosia o indifferenza dei loro mariti. Essendo una donna risoluta e di insoliti convincimenti, non incontrò nessuna difficoltà nel prendere questa decisione, né nel tenerle fede, e non avrebbe mai nemmeno sospettato di potere essere tanto debole da allontanarsene. Tuttavia essa aveva accarezzato il vivo desiderio di avere un figlio, e aveva deciso di fare dell'educazione di questo figlio la preoccupazione principale della sua vita riempiendo così il posto delle altre passioni a cui aveva deciso di rinunciare per sempre. Essa spinse la sua filosofia ad una tale insolita profondità da non trovare nessuna contraddizione tra questo desiderio e la sua precedente decisione. Di conseguenza si guardò intorno con grande risolutezza per scoprire, tra tutte le sue conoscenze maschili, un uomo, il cui

carattere e la cui persona le fossero gradite, senza però essere capace di trovare una soluzione soddisfacente. Alla fine, trovandosi una sera a teatro, vide in platea un giovane dall'aspetto estremamente seducente e dal portamento modesto; sentì una tale inclinazione verso di lui da sperare che si trattasse proprio della persona che aveva lungamente cercato invano. Gli inviò subito un servo pregandolo di andare a trovarla nel suo alloggio la mattina successiva. Il giovane fu felicissimo nel ricevere l'invito e non riuscì a nascondere la sua soddisfazione per una tale offerta da una dama di così grande bellezza, reputazione e nobiltà. Fu perciò molto deluso quando trovò una donna che non gli concedeva nessuna libertà e che, con le sue cortesie, lo intimidiva mantenendo il discorso e la conversazione a un livello puramente razionale. Tuttavia essa sembrava intenzionata a cominciare un'amicizia con lui, e gli disse che la sua compagnia le sarebbe stata sempre gradita ogni qual volta avesse avuto a disposizione un'ora libera. Non fu necessario pregarlo troppo di ripetere le sue visite, perché egli fu tanto colpito dall'arguzia e dalla bellezza della dama, che sarebbe divenuto infelice se fosse stato privato della sua compagnia. Ogni incontro serviva solo ad infiammare di più la sua passione e gli forniva sempre maggiori occasioni per ammirare la persona e l'intelligenza della dama, e per rallegrarsi della sua buona sorte. Tuttavia egli non senza ansia si fermava a considerare la sproporzione tra la loro condizione e tra le loro fortune, e la sua inquietudine non era affatto alleviata quando rifletteva sul modo straordinario in cui era nata la loro conoscenza. La nostra filosofica eroina scoprì frattanto che le qualità personali del suo amato non smentivano il suo aspetto e, ritenendo che non fosse più necessario un ulteriore controllo, essa trovò il modo di comunicargli le sue intenzioni. La loro relazione continuò per un certo tempo, finché infine i suoi desideri furono soddisfatti ed essa divenne madre di un bambino che sarebbe stato da allora l'oggetto delle sue cure e del suo affetto. Volentieri avrebbe continuato la sua amicizia con il padre, ma trovando in lui un amante troppo appassionato da poter restare nei

confini dell'amicizia, fu costretta a farsi violenza. Gli spedì una lettera, a cui aveva unito un vitalizio di mille corone, invitandolo nello stesso tempo a non farsi vedere mai più e a dimenticare se possibile i favori e le familiarità del passato. Egli rimase esterrefatto nel ricevere questo messaggio, ed essendo vanamente ricorso a tutte quelle arti che avrebbero potuto piegare la risoluzione di una donna, si decise di attaccarla nel suo punto debole. Le intentò causa davanti al tribunale di Parigi richiedendo il figlio, che voleva educare come preferiva, secondo le norme di legge consuete in occasioni del genere. La dama fece valere, dall'altra parte, l'accordo che avevano esplicitamente stipulato prima della loro relazione, e sostenne che egli aveva rinunciato a ogni diritto sulla prole che poteva nascere dalla loro unione. Non si sa ancora come il tribunale deciderà su questa causa eccezionale che lascia perplessi non solo tutti i giuristi, ma anche i filosofi. Non appena essi saranno giunti a una conclusione vi informerò e coglierò qualsiasi occasione per dichiararmi

il vostro umilissimo servo.

SAGGIO TERZO

LA CONDIZIONE MEDIA DI VITA [1]

Sarà facile capire la morale del seguente apologo senza bisogno che io la spieghi. Un ruscello incontra un altro fiumiciattolo con il quale era stato a lungo unito dalla più stretta amicizia e lo apostrofa con sdegno e con chiassosa alterigia: « Fratello, ti trovi sempre nella stessa condizione, ancora piccolo e strisciante! Non ti vergogni di fronte a me, che ero nella tua stessa condizione mentre ora sono divenuto un grande fiume, e in breve, purché continuino le amichevoli piogge che hanno favorito le mie rive e trascurato le tue, sarò in grado di rivaleggiare con il Danubio e con il Reno? ». L'umile ruscello rispose: « È vero, tu ora sei cresciuto a una considerevole grandezza, ma credo che tu sarai anche divenuto torbido e melmoso; io mi accontento della mia umile condizione e della mia purezza ».

In luogo di commentare questo apologo coglierò l'occasione per confrontare le diverse condizioni di vita, e per persuadere quei miei lettori che si trovano in una condizione intermedia ad esserne soddisfatti, in quanto essa è preferibile a tutte le altre. Coloro che si trovano in questa condizione formano il gruppo più numeroso di uomini sui quali si può ritenere che la filosofia abbia una qualche influenza; e perciò qualsiasi discorso morale deve essere rivolto principalmente ad essi. I grandi sono troppo immersi

[1] [Questo saggio fu pubblicato solo nell'edizione C del 1742.]

nel piacere, e i poveri troppo impegnati a provvedere alle necessità della loro vita, per prestare attenzione alla calma voce della ragione. La condizione intermedia è la più felice da molti punti di vista e in particolare per il fatto che chi si trova in essa può considerare con la massima tranquillità la propria felicità e ricavare un ulteriore piacere dal confronto della sua condizione con quella delle persone che stanno sopra o sotto di lui.

È sufficientemente nota la preghiera di Agur[2]: « Ti ho chiesto due cose: non negarmele prima che io muoia. Allontana da me vanità e menzogne. Non darmi né povertà né ricchezza, ma dammi solo il cibo necessario, per timore che, sazio, ti neghi qualcosa chiedendo: " Chi è il Signore? ". O, per timore che, povero, rubi o pronunci il nome del mio Dio invano ». La condizione intermedia viene qui giustamente raccomandata come quella che fornisce le maggiori *garanzie* per la virtù; posso anche aggiungere che essa dà l'opportunità di *esercitarla* al massimo e permette di utilizzare tutte le buone qualità che possediamo. Gli uomini che si trovano più in basso hanno poche occasioni di esercitare virtù diverse dalla pazienza, la rassegnazione, l'operosità e l'onestà. Coloro che invece si sono innalzati alle condizioni più elevate possono utilizzare appieno la loro generosità, umanità, affabilità e carità. Quando un uomo è in mezzo tra questi due estremi può esercitare le prime virtù nei rapporti con coloro che gli sono *superiori* e le seconde con quelli che gli sono *inferiori*. Vi può essere il momento opportuno per ogni qualità morale di cui l'anima umana è capace, il momento in cui essa è chiamata ad agire; ed un uomo può così essere molto più certo che egli sta progredendo verso la virtù, che quando le sue buone qualità se ne stanno addormentate e inutilizzate.

Ma c'è un'altra virtù che sembra ricorra principalmente tra *eguali* e proprio perciò risulta specialmente adeguata a una condizione intermedia di vita: si tratta dell'AMICIZIA. Credo che la maggior parte degli uomini dal carattere ge-

[2] [*Proverbi*, XXX, 7-9.]

neroso provino invidia per i grandi, pensando al gran numero di occasioni che costoro hanno di fare del bene agli altri e di acquisire l'amicizia e la stima degli uomini di valore. I grandi non fanno mai approcci invano, e non sono costretti a unirsi con coloro per i quali provano scarsa benevolenza; mentre proprio ciò accade alle persone di condizione inferiore, che possono vedere rifiutate le loro profferte di amicizia perfino da coloro nei quali maggiormente desidererebbero riporre il loro affetto. Ma sebbene i grandi abbiano una facilità maggiore nello stringere amicizie, essi non possono essere altrettanto certi della sincerità di queste amicizie come lo possono essere coloro che si trovano in una condizione più umile; i favori che essi concedono possono infatti far nascere adulazione al posto di benevolenza e gentilezza. È stato giustamente osservato che ci affezioniamo più per i servizi resi che per quelli ricevuti, e che un uomo corre il pericolo di perdere i suoi amici con l'obbligarli eccessivamente. È quindi preferibile vivere in una condizione intermedia di vita, in cui il rapporto con un amico cambia in quanto i favori si fanno e si ricevono. Sono troppo orgoglioso per permettere che tutti gli obblighi stiano solo dalla parte mia; e dovrei egualmente temere che, se tutti fossero dalla sua, egli sarebbe troppo orgoglioso per trovarsi perfettamente a proprio agio sotto il loro peso o per essere completamente soddisfatto in mia compagnia.

Possiamo anche osservare che la condizione intermedia è più favorevole tanto per raggiungere la *saggezza* e l'*abilità* quanto per realizzare la *virtù*, e che chi si trova in essa ha più probabilità di ottenere una conoscenza degli uomini e delle cose di quante ne abbiano coloro che si trovano in una condizione superiore. Infatti costui tratta la vita umana con maggiore familiarità: ogni cosa gli appare nei suoi colori naturali, ha più occasioni di fare delle osservazioni, e inoltre l'ambizione lo spinge avanti nelle sue realizzazioni, sicuro che non potrà mai distinguersi o eccellere nel mondo senza la sua operosità. A questo punto non posso fare a meno di esprimere una considerazione

che può sembrare per un certo verso straordinaria, e cioè che la Provvidenza è stata molto saggia nel rendere la condizione intermedia la più favorevole per far progredire le nostre capacità naturali, poiché c'è bisogno in realtà di più capacità per adempiere ai doveri di questa condizione che per agire nelle più elevate sfere della vita. Sono necessarie più doti naturali ed un ingegno più solido per fare un buon avvocato o un buon medico che per fare un grande sovrano. Soffermiamoci infatti a considerare una qualsiasi stirpe o dinastia di sovrani ai quali basta la nascita per avere diritto alla Corona — ad esempio la dinastia inglese, che non è considerata di certo la più brillante. Dalla conquista al sovrano attuale si sono succeduti ventotto sovrani, tralasciando quelli che sono morti minorenni; otto di questi sono considerati prìncipi di grandi capacità e cioè il Conquistatore, Enrico II, Edoardo I, Edoardo III, Enrico V ed Enrico VII, Elisabetta e l'ultimo re Guglielmo. Credo che tutti ammetteranno che tra gli uomini comuni non ve ne sono otto su ventotto capaci, per natura, di fare la loro figura come magistrati o come avvocati. Dopo Carlo VII in Francia hanno regnato dieci monarchi tralasciando Francesco II; cinque di questi sono stati considerati sovrani di notevoli capacità, e cioè Luigi XI, Luigi XII, Luigi XIV, Francesco I ed Enrico IV. In breve, saper governare sull'umanità richiede molta virtù, giustizia e umanità, ma certo non delle capacità eccezionali. Un certo papa di cui ho dimenticato il nome era solito dire: « Amici miei, divertiamoci perché il mondo si governa da solo ». In verità vi sono delle epoche critiche, come quella in cui visse Enrico IV, che richiedono il massimo vigore, per cui un coraggio ed una capacità minori di quelle proprie di quel grande sovrano sarebbero crollate sotto il peso delle responsabilità. Ma queste circostanze sono rare ed anche in questi casi è la fortuna che compie almeno una metà dell'opera.

Poiché le professioni comuni quali la legge o la medicina richiedono capacità uguali, se non superiori, a quelle esercitate ai più elevati livelli di vita, è evidente che l'anima

dovrà essere modellata ancora più pregevolmente per poter eccellere nella filosofia o nella poesia o in ognuno dei più raffinati settori della cultura. In un comandante sono necessari principalmente coraggio e decisione; in uno statista, giustizia e umanità; in uno studioso, invece, ingegno e capacità. Grandi generali e grandi politici si trovano in tutte le epoche e in tutti i paesi, e frequentemente spuntano all'improvviso anche tra i popoli più barbari. La Svezia era precipitata nell'ignoranza quando produsse Gustavo Eriksson e Gustavo Adolfo; anche la Moscovia si trovava in queste condizioni quando comparve lo Czar, e forse anche Cartagine quando nacque Annibale. L'Inghilterra, invece, ha dovuto percorrere la lunga successione degli Spenser, Jonson, Waller e Dryden prima di giungere a un Addison o a un Pope. Un felice talento per le arti liberali e per le scienze rappresenta, tra gli uomini, una sorta di prodigio: la natura dovrà far uscire dalle sue mani l'ingegno più elevato; l'educazione e l'esempio dovranno coltivarlo fin dalla prima infanzia e l'operosità dovrà contribuire ad innalzarlo a qualsiasi livello di perfezione. Nessuno deve restare sorpreso nel trovare un Qūlī Khān tra i persiani, mentre è di certo motivo della massima meraviglia trovare tra i greci, in un'età così primitiva, un Omero.

Un uomo non può dimostrare dell'ingegno per la guerra se non è così fortunato che gli viene affidato il comando; ed è raro che in uno Stato o in un regno vi siano contemporaneamente parecchie persone che si trovano in questa condizione. Quanti Marlborough vi erano nell'esercito confederato che non riuscirono mai ad elevarsi tanto da comandare un reggimento? Sono invece persuaso che c'è stato un solo Milton in Inghilterra in questi ultimi cento anni, dato che ognuno può esercitare il proprio talento per la poesia e nessuno potrebbe trovarsi, per esercitarlo, in condizioni peggiori di quelle in cui si trovava quel divino poeta. Se avessero potuto scrivere versi solo quelli che già in precedenza erano destinati a diventare *poeti laureati*, avremmo mai potuto attenderci un solo poeta in diecimila anni?

Se noi dovessimo distinguere gli uomini sulla base del loro ingegno e delle loro capacità piuttosto che alla luce della loro virtù e della loro pubblica utilità, allora certamente ai grandi filosofi spetterebbe il primo posto e dovrebbero essere al vertice del genere umano. Si tratta di una qualità tanto rara che forse al mondo non ce ne sono stati più di due a poter giustamente rivendicare un tale titolo. O almeno credo che Galileo e Newton siano tanto al di sopra di tutti, che non riesco ad ammettere nessun altro al loro stesso livello.

Ai grandi poeti potrebbe spettare il secondo posto, e questo tipo di ingegno, sebbene raro, pur tuttavia è molto più frequente del precedente. Tra i poeti greci che ricordiamo, solo Omero sembra meritare questo appellativo; tra i romani Virgilio, Orazio e Lucrezio; tra gli inglesi Milton e Pope; Corneille, Racine, Boileau e Voltaire tra i francesi e infine Tasso e Ariosto tra gli italiani.

I grandi oratori e i grandi storici sono forse più rari dei grandi poeti, ma poiché l'opportunità di esercitare le doti necessarie per l'eloquenza o di acquisire la conoscenza necessaria per scrivere storia dipende in una certa misura dalla fortuna, non possiamo giudicare questi prodotti dell'ingegno più straordinari dei precedenti.

Dovrei ora abbandonare questa digressione e dimostrare che la condizione intermedia di vita è la più favorevole non solo per la *felicità*, ma anche per la *virtù* e per la *saggezza*; ma poiché gli argomenti a favore di questa conclusione mi sembrano del tutto ovvi, mi asterrò dall'insistere su di essi.

SAGGIO QUARTO

L'IMPUDENZA E LA MODESTIA [1]

Credo che le comuni lamentele contro la provvidenza siano ingiustificate, e che le buone e le cattive qualità degli uomini siano, più di quanto solitamente si immagini, la causa della loro buona o cattiva sorte. Esistono naturalmente degli esempi in contrario e anche estremamente numerosi, ma sempre pochi al confronto degli esempi di una giusta distribuzione di prosperità e avversità; tuttavia, dato il corso abituale delle faccende umane, le cose non potrebbero andare diversamente. Il fatto che si sia dotati di una disposizione alla benevolenza e ad amare gli altri ci arrecherà quasi immancabilmente amore o stima, e cioè le condizioni più importanti che nella vita facilitano qualsiasi iniziativa e impresa, per non parlare della soddisfazione che immediatamente le accompagna. Le cose vanno allo stesso modo per quanto riguarda le altre virtù; la prosperità, naturalmente sebbene non necessariamente, accompagna la virtù e il merito, proprio come al vizio e alla scempiaggine fanno seguito le avversità.

Devo però ammettere che vi è un'eccezione a questa regola per quanto riguarda una qualità morale: la *modestia*, infatti, tende naturalmente a mantenere nascoste le doti di un uomo, mentre l'*impudenza* le evidenzia al massimo. Questa è stata l'unica causa per cui molti si sono

[1] [Questo saggio fu pubblicato nelle edizioni A-N.]

elevati nel mondo malgrado tutti gli svantaggi dovuti ad una nascita infima e a degli scarsi meriti. È tale l'indolenza e l'incapacità che si manifestano nella generalità degli esseri umani, che essi sono inclini ad accogliere un uomo per come si presenta, e accettano la sua arroganza come prova del merito che egli si riconosce. Sembra, cioè, che una moderata fiducia accompagni naturalmente la virtù e pochi riescono a distinguere da essa l'impudenza; e poiché, dall'altro lato, la diffidenza è il naturale risultato del vizio e della scempiaggine, essa ha attirato lo sfavore sulla modestia che apparentemente le rassomiglia tanto[2].

Come l'impudenza, sebbene sia un vizio, ha gli stessi effetti di una virtù sul destino di un uomo, essa è altrettanto difficile da raggiungersi, e da questo punto di vista è differente da tutti gli altri vizi che si acquistano invece con poca fatica e che crescono continuamente a mano a mano che si cede ad essi. Molti, consapevoli che la modestia è estremamente dannosa nel costruire il nostro destino, hanno deciso di essere impudenti e di mostrarsi sfacciati; ma dobbiamo considerare che raramente costoro sono riusciti nel loro intento, e che sono stati costretti a ritornare alla loro iniziale modestia. Non c'è niente che aiuti di più un uomo nel mondo quanto una vera, genuina e naturale impudenza; mentre una impudenza contraffatta non serve a nulla e non riesce a sopravvivere. In tutti gli altri suoi tentativi l'uomo non è mai così vicino alla meta come quando compie un errore e ne è consapevole; mentre quando ci si sforza di apparire impudenti e si fallisce, il ricordo di quell'errore ci farà vergognare e immancabilmente ci turberà; dopo di che, la vergogna iniziale produrrà nuovi motivi di vergogna fino al momento in cui tutti si

[2] [(Ed. A-B, t) « Recentemente mi dolevo con un mio amico, che ama la presunzione, del fatto che il plauso popolare viene tributato con così poco discernimento e che tanti bellimbusti vacui e sfrontati riescono a raggiungere un'elevata posizione nel mondo; al che egli affermò che in ciò non c'era nulla di sorprendente: " La fama popolare — disse — non è altro che un soffio d'aria; ed è più che naturale che l'aria, trovando il vuoto, vi si concentri " ».]

renderanno conto che si trovano di fronte ad un grande imbroglione che inutilmente finge di essere impudente.

Se c'è qualcosa che può rendere più fiducioso un uomo modesto, è certamente una fortuna inaspettata portatagli dalla sorte. Un uomo ricco riceve molto facilmente un'accoglienza favorevole, e in genere le ricchezze raddoppiano il merito di una persona se questa possiede delle buone qualità o, quando manca qualsiasi merito, in larga parte ne prendono il posto. È sorprendente osservare che aria di superiorità assumono gli sciocchi e i furfanti che possiedono delle considerevoli ricchezze nei confronti di uomini dai grandi meriti, ma poveri. E gli uomini di merito non si oppongono risolutamente a queste usurpazioni; anzi, sembrano favorirle con la modestia del loro comportamento. Il loro buon senso e la loro esperienza li fanno diffidare del proprio giudizio e li spingono ad esaminare ogni cosa con la più grande accuratezza; così come, dall'altro lato, la delicatezza dei loro sentimenti fa temere ad essi di commettere degli errori e di perdere nella pratica del mondo quella, per così dire, integrità della virtù di cui sono tanto gelosi. Fare in modo che saggezza e fiducia procedano insieme è tanto difficile quanto conciliare il vizio e la modestia.

Queste sono le riflessioni che mi sono venute in mente sull'impudenza e la modestia: spero che al lettore non dispiaccia di vederle elaborate nella seguente allegoria.

Giove inizialmente riunì insieme la VIRTÙ, la SAGGEZZA e la FIDUCIA da una parte, e il VIZIO, la SCEMPIAGGINE e la SFIDUCIA dall'altra; e dopo aver unito insieme questi compagni li inviò nel mondo. Ma sebbene egli ritenesse di averli uniti con molto giudizio ed affermasse che la *Fiducia* costituiva il compagno naturale della *Virtù* e che il *Vizio* meritava di stare con la *Sfiducia*, la compagnia non si era allontanata di molto quando scoppiarono dissensi interni. La *Saggezza*, che era la guida della prima compagnia, era abituata, prima di avventurarsi per qualsiasi strada, anche se frequentata, ad esaminarla attentamente, a chiedere dove portava, quali difficoltà ed imprevisti era possibile o pro-

babile si incontrassero percorrendola. Abitualmente passava un certo tempo in queste deliberazioni, indugio che era molto sgradevole per la *Fiducia,* incline invece a precipitarsi, senza molto meditare o deliberare, per la prima strada che incontrava. La *Saggezza* e la *Virtù* erano inseparabili; ma un giorno la *Fiducia,* seguendo la sua natura impetuosa, precedette di molto le sue guide e, non sentendo nessuna mancanza della loro compagnia, non le cercò né le incontrò più. Allo stesso modo anche l'altra compagnia, sebbene fosse stato Giove a formarla, si disgregò e si dissolse. Poiché la *Scempiaggine* non vedeva molto al di là del proprio naso, non aveva nessun modo per decidere sulla bontà delle strade e non avrebbe potuto preferirne una ad un'altra: questa mancanza di decisione era accresciuta dalla *Sfiducia* che, con i suoi dubbi e con i suoi scrupoli, rallentava continuamente il viaggio. Ciò rappresentava una grande seccatura per il *Vizio,* che non desiderava essere disturbato da discorsi su difficoltà e ritardi e non era soddisfatto se non quando andava a tutta velocità dove lo spingevano le sue inclinazioni. Il *Vizio* sapeva bene che anche se la *Scempiaggine* ora ascoltava la *Sfiducia,* sarebbe stata poi facilmente influenzabile, una volta rimasta sola; e perciò, come un cavallo disarciona il fantino, scacciò bruscamente chi lo controllava in tutti i suoi piaceri e continuò nel suo viaggio con la sola *Scempiaggine* da cui è inseparabile. La *Fiducia* e la *Sfiducia,* avendo entrambe perso in questo modo le loro rispettive compagnie, vagabondarono per un certo tempo finché il caso le fece giungere contemporaneamente in un villaggio. La *Fiducia* salì direttamente alla grande casa che apparteneva all'OPULENZA, signora del villaggio, e senza aspettare il portiere entrò direttamente nelle stanze più interne dove trovò il *Vizio* e la *Scempiaggine* che erano state ben accolte già prima di lei. Si unì al seguito, si presentò senza indugio al suo capo, e divenne tanto familiare con il *Vizio* che fu arruolata nella stessa compagnia con la *Scempiaggine.* Furono spesso ospiti dell'*Opulenza* e da quel momento divennero inseparabili. La *Sfiducia,* frattanto, non osando avvicinarsi alla grande casa accettò un invito dalla

POVERTÀ, una degli affittuari: entrata nella casetta di questa, vi trovò la *Saggezza* e la *Virtù* che, respinte dalla signora del villaggio, si erano rifugiate là. La *Virtù* ne ebbe compassione e la *Saggezza* scoprì, dal suo carattere, che essa avrebbe potuto migliorare facilmente: così l'accettarono nella loro compagnia. Di conseguenza, per loro merito, la *Sfiducia* cambiò rapidamente, divenne molto più amabile e attraente e fu da allora conosciuta con il nome di MODESTIA. Poiché la cattiva compagnia ha più influenza della buona, la *Fiducia*, sebbene più refrattaria al consiglio e all'esempio, degenerò molto presto a causa della compagnia del *Vizio* e della *Scempiaggine* fino a prendere il nome di IMPUDENZA. Gli uomini che conobbero queste compagnie come Giove le aveva inizialmente formate, ma che nulla sanno di queste reciproche defezioni cadono perciò in strani errori, e ogni volta che incontrano l'*Impudenza* si aspettano di trovare anche la *Virtù* e la *Saggezza*, mentre ogni qual volta incontrano la *Modestia* pensano che ad essa si accompagnino il *Vizio* e la *Scempiaggine*.

SAGGIO QUINTO

L'AMORE E IL MATRIMONIO[1]

Non so per quale motivo le donne siano tanto inclini ad offendersi per tutto ciò che viene detto contro la condizione matrimoniale, e a considerare una satira contro il matrimonio come una satira contro di loro. Ritengono forse che sono loro ad essere principalmente in causa nel matrimonio, e che se nel mondo dovesse diffondersi una tendenza a rifuggire da questa condizione sarebbero loro a soffrirne di più? O pensano forse che le sventure e gli errori nel matrimonio nascono più dal loro sesso che dal nostro? Spero che non intendano ammettere né l'una né l'altra cosa, e non intendano dare ai loro avversari, gli uomini, un simile vantaggio permettendo anche solo che sospettino una delle due cose.

Ho spesso pensato di andare incontro a questa tendenza del bel sesso e di scrivere un panegirico del matrimonio; ma nel guardarmi intorno alla ricerca di argomenti, questi mi sono sembrati tanto contrastanti che, a conclusione delle mie riflessioni, mi sono accorto di poter scrivere sul matrimonio anche una satira da stampare sulle pagine di fronte a quelle del panegirico. Temo però che procedendo a questo modo procurerei alla loro causa più danno che bene, poiché si ritiene che la satira in molti casi contenga più verità dei panegirici. So che le mie lettrici non pretendono

[1] [Questo saggio fu pubblicato nelle edizioni A-N.]

da me che io travisi i fatti, e dovrò essere più amico della verità che amico loro nel caso in cui mi trovi di fronte a interessi in contrasto.

Farò sapere alle donne su che cosa il nostro sesso ha più da lamentarsi per quanto riguarda lo stato matrimoniale, e se esse saranno disposte ad accontentarci a questo proposito tutti gli altri contrasti saranno facilmente superati. Se non vado errato, il loro amore per il comando è alla base delle nostre lamentele, anche se esse molto probabilmente riterranno che è proprio la presenza in noi di un irrazionale amore per il comando a farci insistere su questo punto. Anche se questo può essere vero, nessuna passione sembra avere un'influenza maggiore sulle menti femminili di quella per il potere; e nella storia abbiamo un significativo esempio del fatto che essa ha la meglio sull'unica altra passione che si potrebbe considerare come un contrappeso adeguato. Si narra che una volta tutte le donne scite cospirarono contro gli uomini, e mantennero il segreto tanto bene che portarono a termine il loro piano prima che essi potessero averne sentore. Esse sorpresero gli uomini ubriachi o addormentati; li legarono saldamente in catene e, convocata una solenne adunanza di tutte le donne, discussero sulle misure da adottare per migliorare la loro condizione attuale e per evitare di cadere nuovamente in schiavitù. Nessuno nell'assemblea fu favorevole a uccidere tutti gli uomini, malgrado le offese precedentemente subite, ed in seguito esse si sarebbero fatte un vanto della loro indulgenza. Concordarono perciò di strappare gli occhi di tutti i maschi e di rinunciare quindi per il futuro alla vanità per la loro bellezza al fine di garantire la loro autorità. Esse pensarono che, non dovendo più dedicarsi agli abiti e all'apparenza, si sarebbero liberate dalla schiavitù. Non avrebbero più udito dei teneri sospiri, ma in cambio non avrebbero nemmeno più udito dei comandi imperiosi. L'amore le avrebbe abbandonate per sempre, ma avrebbe portato via con sé la sudditanza.

Certuni giudicano una circostanza sfortunata che, essendosi le donne decise a mutilare gli uomini e a privarli di

uno dei loro sensi per umiliarli e assoggettarli, il senso dell'udito non potesse servire al loro scopo: altrimenti, infatti, le donne probabilmente si sarebbero accanite contro questo senso piuttosto che contro la vista; e, credo, le persone colte converranno che nel matrimonio è una disgrazia incomparabilmente più grande perdere il primo senso che perdere il secondo. Tuttavia gli aneddoti moderni ci narrano che alcune donne scite risparmiarono di nascosto gli occhi dei loro mariti, e forse lo fecero convinte che avrebbero potuto dominarli ugualmente, sia con l'aiuto di questo senso come senza. Ma questi uomini risultarono tanto incorreggibili e intrattabili che le loro mogli furono tutte costrette, in pochi anni, a mano a mano che la loro giovinezza e la loro bellezza sfiorivano, a imitare l'esempio delle sorelle: il che non era affatto difficile in uno Stato in cui le donne avevano conquistato il comando.

Non so se le nostre dame scozzesi abbiano ereditato questa tendenza dalle loro antenate scite, ma debbo confessare che spesso sono rimasto sorpreso nel vedere donne contentissime di prendersi uno sciocco per compagno, in quanto avrebbero potuto dominarlo senza alcuno sforzo. Non dovremmo forse considerare le loro opinioni a questo proposito ancora più barbare delle decisioni già ricordate delle donne scite, tanto quanto gli occhi dell'intelletto sono più importanti di quelli del corpo?

Ma per essere giusti e per distribuire il biasimo con maggiore equanimità, temo che sia colpa del nostro sesso se le donne hanno una tale bramosia del dominio, e che se noi non abusassimo della nostra autorità esse non penserebbero mai che valga la pena contendercela. Sappiamo che i tiranni producono dei ribelli, e tutta la storia ci insegna che quando i ribelli hanno avuto la meglio sono inclini a divenire a loro volta tiranni. Proprio perciò preferirei che non vi fosse nessuna pretesa all'autorità né dall'una né dall'altra parte, ma che tutto venisse distribuito con perfetta eguaglianza, come tra due membra eguali dello stesso corpo. Per spingere entrambe le parti a far propri

questi amichevoli sentimenti esporrò la spiegazione che Platone fornisce[2] dell'origine dell'amore e del matrimonio.

Secondo quel fantasioso filosofo l'umanità alla sua origine non era divisa in maschi e femmine, come oggi, ma ogni individuo era un composto di entrambi i sessi ed era contemporaneamente marito e moglie, fusi insieme in un'unica creatura. Si trattava senza dubbio di un'unione molto stretta, e le parti convenivano perfettamente una all'altra; si aveva infatti una perfetta armonia tra il maschio e la femmina sebbene fossero costretti a essere compagni inseparabili. E tanto grande era l'armonia e la felicità che nasceva da questa unione, che gli ANDROGINI (così li chiama Platone) o UOMINI-DONNE divennero arroganti per la loro felicità e si ribellarono contro gli dei. Per punirli della loro temerarietà Giove non poteva architettare nessun espediente migliore che separare la parte maschile dalla femminile e creare due esseri imperfetti, in luogo del composto prima tanto perfetto. Questa è l'origine degli uomini e delle donne come creature distinte. Ma nonostante questa divisione, così vivo è il nostro ricordo della felicità goduta nella condizione primitiva, che non siamo mai tranquilli nella nostra situazione attuale, ma ognuna delle metà cerca continuamente in tutta la specie umana l'altra metà da cui è stata separata; quando le due si incontrano, si uniscono di nuovo con la più grande passione e simpatia. Accade però spesso che si sbagliano, e che prendono per propria metà quella che non corrisponde affatto ad esse: quindi le parti non si incontrano né combaciano l'un l'altra come accade invece nel caso di due pezzi di uno stesso intero. In questi casi l'unione si dissolve rapidamente e ciascuna parte si rimette a cercare la metà perduta, unendosi a tutte quelle che incontra, per tentativi, e non trovando pace finché una completa simpatia con il compagno non le dimostra che alfine ha avuto successo nei suoi sforzi.

Se volessi continuare questa fantastica storia con cui

[2] [Nel *Simposio*.]

Platone spiega in modo tanto gradevole l'amore reciproco tra i sessi, lo farei con la seguente allegoria.

Dopo che Giove ebbe separato il maschio dalla femmina ed ebbe schiacciato il loro orgoglio e la loro ambizione con un'azione tanto dura, non poté fare a meno di pentirsi della crudeltà della sua vendetta e di provare compassione per i poveri mortali che ora non riuscivano più ad essere sereni e tranquilli. Nacquero tali desideri, tali ansie e tali bisogni, che essi giunsero a maledire di essere stati creati e a giudicare l'esistenza una punizione. Invano gli uomini ricorrevano ad altre occupazioni e distrazioni, invano cercavano i piaceri dei sensi o perfezionavano le loro capacità razionali. Nulla poteva riempire il vuoto che sentivano nei loro cuori o supplire alla perdita dei loro compagni da cui così fatalmente erano stati divisi. Per porre rimedio a questo disordine e dare per lo meno un certo conforto agli uomini nella loro miseranda condizione, Giove inviò sulla terra AMORE e IMENE per riunire le metà separate della specie umana e rappezzarle insieme nel modo migliore. Queste due divinità trovarono negli uomini una così sollecita disposizione ad unirsi di nuovo nella loro condizione primitiva, che continuarono nella loro opera con eccezionale successo per un certo tempo finché, alla fine, per una serie di casi sfortunati, non scoppiarono dissensi. La principale consigliera e la favorita di *Imene* era la PREOCCUPAZIONE che richiamava continuamente l'attenzione del suo signore sulle prospettive del futuro: una sistemazione, una famiglia, dei bambini, dei servitori; tutto il resto veniva trascurato nelle unioni che *Imene* e *Preoccupazione* favorivano. Dall'altro lato l'*Amore* aveva scelto come suo favorito il PIACERE: anche questo, come l'altro, era un consigliere nocivo e non avrebbe mai permesso all'*Amore* di guardare al di là della gratificazione presente e momentanea ovvero al di là del soddisfacimento dell'inclinazione predominante. Questi due favoriti divennero in breve tempo acerrimi nemici e il loro principale obiettivo fu quello di ostacolarsi l'un l'altro in tutte le loro azioni. Non appena l'*Amore* sceglieva due metà per cementarle

insieme così da formare una stretta unione, sopraggiungeva la *Preoccupazione* accompagnata da *Imene* a sciogliere l'unione prodotta dall'*Amore* e unire ogni metà ad un'altra metà da lei stessa scelta. Per vendicarsi di questo, ecco che il *Piacere* si insinuava in una coppia che era stata unita da *Imene* e, chiamando l'*Amore* in suo aiuto, cercava di nascosto di unire strettamente ciascuna metà con altre metà di cui *Imene* era completamente all'oscuro. Non passò molto tempo che ci si accorse di tutte le pericolose conseguenze di questo contrasto, e ne nacquero tali lagnanze ai piedi del trono di Giove che egli fu costretto a convocare le parti in contrasto per spiegare il loro comportamento. Dopo avere ascoltato le lamentele di entrambe le parti egli ordinò un'immediata riconciliazione tra *Amore* e *Imene* quale unica via per procurare felicità agli uomini e, per poter essere sicuro di una riconciliazione durevole, ingiunse loro con la forza di non unire mai delle metà senza prima aver consultato i loro favoriti *Preoccupazione* e *Piacere* e averne ottenuto il consenso. Nei casi in cui si rispetta appieno questo ordine si riesce a ricostituire perfettamente l'*Androgino* e la razza umana gode della stessa felicità che possedeva nel suo stato primigenio; raramente si scorge la cicatrice che unisce i due esseri, ma entrambi cooperano a formare una creatura perfetta e felice.

SAGGIO SESTO

LO STUDIO DELLA STORIA [1]

Nulla raccomanderei maggiormente alle mie lettrici che lo studio della storia, una occupazione più di tutte le altre adatta sia al loro sesso come alla loro educazione, molto più istruttiva dei libri di cui abitualmente si dilettano e molto più divertente di quelle serie composizioni che di solito possiamo trovare sul loro tavolo. Tra le altre importanti verità che possono apprendere dalla storia, ve ne sono due che possono contribuire molto alla loro tranquillità e alla loro serenità; la prima, che il nostro sesso, come il loro, è ben lontano dall'essere una creazione così perfetta come esse sono inclini ad immaginarlo; la seconda, che l'amore non è l'unica passione che governa il mondo maschile, ma viene spesso sopraffatta dall'avarizia, dall'ambizione, dalla vanità e da mille altre passioni. Non so se a rendere tanto cari al bel sesso i romanzi e i racconti sia proprio la loro falsa rappresentazione dell'umanità a questo proposito, ma debbo confessare che sono molto addolorato nel vedere che le lettrici provano una così decisa ostilità per i fatti e tanta inclinazione per le falsità. Ricordo che una volta una bella giovane, per la quale sentivo una certa passione, mi pregò di spedirle in campagna dei racconti e dei romanzi per suo passatempo; io non fui però così poco generoso da sfruttare il vantaggio che questo tipo di

[1] [Questo saggio fu pubblicato nelle edizioni A-N.]

lettura avrebbe potuto darmi, deciso come ero a non ricorrere ad armi avvelenate contro di lei. Le spedii dunque le *Vite* di Plutarco assicurandola, nello stesso tempo, che non c'era in esse, dal principio alla fine, una parola di verità. Le studiò molto attentamente finché giunse alle vite di Alessandro e di Cesare, dei quali per caso aveva sentito i nomi, ed allora mi restituì il libro con molti rimproveri per averla ingannata.

In verità mi si potrebbe obiettare che le donne non provano per la storia un'ostilità così risoluta come ho sostenuto, purché si tratti di storie *intime* che contengano qualche vicenda memorabile in grado di risvegliare la loro curiosità. Ma poiché non credo proprio che la verità, base della storia, sia affatto rispettata in quegli aneddoti, non posso accettare questo interesse come una prova della passione delle donne per questa disciplina. Ma anche ammesso che le cose stiano così, non vedo perché questa stessa curiosità non potrebbe essere convogliata in una direzione più opportuna e spingere le lettrici a ricercare notizie sia su coloro che vissero nel passato sia sui contemporanei. Che interesse può avere per Cleora sapere se Fulvia ha o no, segretamente, una relazione amorosa con Filandro? Non potrà forse provare lo stesso compiacimento nel sapere (cosa di cui si mormora tra gli storici) che la sorella di Catone ebbe una relazione con Cesare e, con l'inganno, presentò al marito il figlio Marco Bruto, nato da questa relazione, come se fosse suo mentre in realtà era dell'amante? E gli amori di Messalina o di Giulia non sono argomenti tanto adatti ad essere discussi quanto qualunque altro intrigo avvenuto nella nostra città negli ultimi anni?

Non so come mai io sia finito in una sorta di canzonatura del bel sesso; forse ciò è accaduto per la stessa ragione per cui chi è il favorito di una certa compagnia diviene spesso oggetto di gentili motteggi e di facezie. Proviamo piacere nel rivolgerci in qualunque modo a chi ci è caro e, nello stesso tempo, riteniamo che una persona sicura della buona opinione e della simpatia di tutti coloro che sono presenti non potrà aversene a male di nulla. Ora

passerò a trattare più seriamente il mio tema, indicherò i molti vantaggi che derivano dallo studio della storia e mostrerò come esso sia utile per tutti, ma particolarmente per coloro che, a causa della fragilità della loro conformazione e di una insufficiente preparazione, sono esclusi dagli studi più severi. I vantaggi presenti nella storia sono di tre tipi: essa diverte l'immaginazione, fa progredire l'intelletto e rafforza la virtù.

In realtà, che cosa ci può essere di più divertente per la mente che essere trasportata nelle epoche più remote del mondo e osservare la società umana nella sua infanzia, mentre fa i suoi primi deboli tentativi nelle arti e nelle scienze! Vedere quindi l'arte del governo e il gusto della conversazione raffinarsi gradatamente, e tutto ciò che è un ornamento per la vita umana avvicinarsi sempre più alla perfezione! Osservare la nascita, il progredire, il decadere e l'estinguersi degli imperi più fiorenti, le virtù che contribuirono alla loro grandezza e i vizi che li trascinarono alla rovina! In breve, vedere tutta la razza umana, dall'inizio dei tempi, passare come in rassegna davanti a noi mostrandosi con le sue vere sembianze senza nessuno di quei travestimenti che resero tanto esitante il giudizio degli spettatori contemporanei! Si potrà forse inventare uno spettacolo altrettanto splendido, vario e interessante? Vi sono dei divertimenti, dei sensi o dell'immaginazione, che potrebbero venir paragonati a questo? Dovremo forse preferire come più soddisfacenti e più idonei ad impegnare la nostra attenzione i frivoli passatempi che assorbono una parte così grande del nostro tempo? Quanto corrotto sarà quel gusto che ci porterà a scegliere piaceri tanto sbagliati!

Ma la storia non è solo un divertimento gradevole: è anche una disciplina che ci migliora enormemente. Gran parte di quella che abitualmente chiamiamo *erudizione* e che apprezziamo tanto non è altro che conoscenza dei fatti storici. Una vasta conoscenza di questo genere è propria degli uomini di lettere, ma dovremo considerare una ignoranza imperdonabile nelle persone di qualsiasi sesso o

condizione il non essere al corrente sia della storia del loro paese e sia di quella della Grecia antica e di Roma. Una donna può anche comportarsi con buon gusto e avere una certa vivacità di spirito, ma se la sua mente è così vuota è impossibile che la sua conversazione possa dare qualche piacere a un uomo riflessivo e di buon senso.

Devo aggiungere che non solo la storia costituisce un settore prezioso della conoscenza, ma schiude anche le porte a molte altre discipline fornendo materiali alla maggior parte delle scienze. Ed in verità, se consideriamo la brevità della vita umana e la nostra limitata conoscenza perfino di ciò che accade nel nostro stesso tempo, dobbiamo convincerci che avremmo sempre un intelletto da fanciulli se non vi fosse questa invenzione che, allargando la nostra esperienza a tutte le epoche passate e alle nazioni più lontane, e quasi facendole osservare realmente, ci fa progredire in saggezza. Di un uomo che conosca la storia si può dire che vive, in un certo senso, dall'inizio del mondo e che in ogni secolo ha fatto continue aggiunte al bagaglio delle sue conoscenze.

C'è inoltre un vantaggio in questa esperienza acquisita per mezzo della storia rispetto a quella che ci viene fornita dalla pratica del mondo: cioè che essa ci rende familiari le faccende umane senza minimamente allontanarci dai più delicati sentimenti nella virtù. Anzi, da questo punto di vista non conosco nessuna occupazione o studio tanto perfetto quanto la storia. I poeti possono dipingere la virtù con i colori più affascinanti, ma dato che essi si rivolgono solo alle passioni spesso diventano dei difensori del vizio. Allo stesso modo, i filosofi sono inclini a disperdersi nelle sottigliezze delle loro speculazioni e abbiamo visto qualcuno di essi andare tanto oltre da negare la realtà di qualsiasi distinzione morale. Mentre penso meriti l'attenzione di chi riflette, il fatto che gli storici sono stati, quasi senza eccezioni, i veri amici della virtù e l'hanno sempre presentata nei suoi giusti colori per quanto possano avere sbagliato nei loro giudizi su particolari persone. Lo stesso Machiavelli dimostra un retto sentimento della virtù nella

sua storia di Firenze; quando parla come *politico*, nei suoi ragionamenti generali, considera il veleno, l'assassinio e lo spergiuro come delle legittime arti di governo, mentre quando parla come *storico*, nei suoi racconti particolari, mostra, in molte pagine, un così vivo sdegno contro il vizio e una così calorosa approvazione della virtù che non posso astenermi dall'applicare a lui quel detto di Orazio secondo il quale se respingi la natura, e per quanto tu la possa disprezzare, pur tuttavia essa ritornerà sempre da te. E non è affatto difficile spiegare questa concordia degli storici a favore della virtù. Quando un uomo d'affari si impegna nella sua professione è molto più incline a considerare le qualità degli uomini tenendo conto della loro relazione con i suoi interessi che in se stesse, ed il suo giudizio è deformato in ogni occasione dalla violenza della sua passione. Quando un filosofo contempla le qualità e le abitudini umane nel suo studio, la considerazione astratta e generale degli oggetti lascia la sua mente tanto fredda e impassibile che i sentimenti naturali non hanno spazio per agire, e raramente avverte la differenza tra vizio e virtù. La storia, invece, sta in un giusto mezzo tra questi estremi e pone gli oggetti nella loro giusta prospettiva. Gli storici, così come i loro lettori, sono sufficientemente interessati ai caratteri e agli eventi per provare un vivace sentimento di biasimo o di lode, e nello stesso tempo non hanno nessun interesse o preoccupazione particolare che falsi il loro giudizio:

> Verae voces tum demum pectore ab imo
> Eliciuntur.
>
> Lucrezio [2]

[2] [Nella edizione K fu aggiunto il riferimento: « Lucrezio, III, 57 ».]

SAGGIO SETTIMO

L'AVARIZIA [1]

È facile rilevare che gli scrittori satirici esagerano ogni carattere e ritraggono i loro bellimbusti o i loro vigliacchi con tratti più decisi di quelli che si possono incontrare in natura. Questo tipo di raffigurazioni morali per il teatro è stato spesso paragonato alle pitture delle cupole e dei soffitti, in cui i colori sono sovraccarichi e ogni parte è dipinta enormemente grande e al di là del naturale. Le figure sembrano mostruose e sproporzionate quando sono viste troppo da vicino, mentre divengono naturali e regolari quando sono viste da una certa distanza, e in quella prospettiva dalla quale, appunto, si voleva che fossero osservate. Per una analoga ragione quando i caratteri vengono presentati nelle rappresentazioni teatrali la mancanza di realtà allontana, in un certo senso, i personaggi e, rendendoli più freddi e noiosi, fa sì che sia necessario compensare con la forza dei colori ciò di cui essi mancano nella sostanza. Così nella vita comune troviamo che una volta che qualcuno si è allontanato dalla verità nei suoi racconti non riesce più a rimanere nei limiti del probabile, ma aggiungerà sempre nuove circostanze per rendere le sue storie più meravigliose e per accontentare la sua immaginazione. Due uomini vestiti di sacco diventano undici per sir John Falstaff, prima che abbia finito il suo racconto.

[1] [Questo saggio fu pubblicato nelle edizioni A-P.]

Esiste un solo vizio che nella vita reale può presentarsi con tratti così decisi e colori così forti come è necessario vengano utilizzati da un poeta satirico o comico: quello dell'AVARIZIA. Ogni giorno incontriamo uomini dalle immense fortune, senza eredi e sull'orlo della fossa, che si negano anche le più elementari necessità della vita e continuano ad accumulare beni su beni malgrado soffrano tutte le reali restrizioni della più rigida povertà. Si narra che un prete si preoccupò di porre un crocefisso davanti ad un usuraio caduto in agonia affinché questi lo potesse adorare. L'usuraio un momento prima di spirare aprì gli occhi, guardò il crocefisso e gridò: « Questi gioielli non sono veri, posso prestare solo dieci pistole per questo pegno ». Si tratta probabilmente dell'invenzione di qualche epigrammista, e tuttavia chiunque potrà ricavare dalla propria esperienza dei casi quasi altrettanto significativi di perseveranza nell'avarizia. Si narra comunemente di un famoso avaro di questa città che, trovandosi vicino alla morte, mandò a chiamare dei magistrati e consegnò loro una polizza di cento sterline, pagabile dopo la sua morte, somma che egli voleva fosse spesa in azioni caritatevoli; ma se ne erano appena andati che egli ordinò di richiamarli e offerse loro del denaro in contanti se avessero consentito di ridurre la somma di cinque sterline. Un altro famoso avaro del Nord, proponendosi di defraudare i suoi eredi e di lasciare le sue fortune a un ospedale, rinviò di giorno in giorno la stesura del suo testamento e probabilmente, se coloro che erano interessati al testamento non avessero pagato per la sua stesura, egli sarebbe morto senza lasciarne alcuno. Per farla breve, nessuno dei più furiosi eccessi dell'amore e dell'ambizione può essere paragonato sia pure in parte agli estremi dell'avarizia.

La migliore scusante per l'avarizia è che essa, in generale, prevale negli uomini vecchi, o in uomini dal temperamento freddo, quando si sono spente tutte le altre affezioni; per cui la mente, essendo incapace di restare senza una qualche passione o occupazione, trova infine questa mostruosa e assurda passione che si adatta alla freddezza

e all'inattività del suo carattere. Nello stesso tempo sembra veramente straordinario che questa inutile e monotona passione possa essere in grado di riportarci di nuovo tutto il calore della giovinezza e del piacere; ma se guardiamo più addentro nella questione scopriremo che proprio questa circostanza rende molto più agevole spiegare questo fenomeno. Quando il temperamento è caldo e pieno di vigore esso fa sgorgare facilmente più di una inclinazione e produce delle passioni inferiori per controbilanciare, in un certo modo, l'inclinazione predominante. È impossibile per una persona con questo carattere, qualunque sia la meta verso cui tende, perdere del tutto il senso di vergogna o la considerazione per i sentimenti dell'umanità. I suoi amici avranno una certa influenza su di lui, ed altre considerazioni potranno avere il loro peso; tutto ciò servirà a restringere l'inclinazione entro certi limiti. Non c'è invece da meravigliarsi che l'uomo avaro, non avendo per la freddezza del suo carattere alcun riguardo per la reputazione, per l'amicizia o per il piacere, sia condotto tanto avanti dalla sua inclinazione predominante e manifesti la sua passione in esempi così sorprendenti.

Di conseguenza nessun vizio è tanto incorreggibile come l'avarizia e, sebbene raramente ci sia stato un moralista o filosofo che, dall'inizio del mondo ad oggi, non si sia scagliato contro di essa, pur tuttavia sarà difficile trovare un solo esempio di una persona che ne sia guarita. Proprio perciò sono più propenso ad approvare coloro che affrontano l'avarizia con l'arguzia e l'umorismo che coloro che la trattano seriamente. Dato che c'è una così tenue speranza di fare del bene alle persone soggette a questo vizio, desidererei almeno che la restante parte dell'umanità si divertisse a metterlo in berlina, ed in realtà sembra che non ci sia altro passatempo a cui gli uomini partecipano tanto volentieri.

Tra gli apologhi del signor de la Motte ce n'è uno contro l'avarizia che mi sembra più spontaneo e naturale della maggior parte di quelli inventati da questo ingegnoso scrittore. Egli racconta che un avaro, morto e sotterrato, giun-

se alle rive dello Stige e chiese di essere traghettato con gli altri spiriti. Caronte chiese che gli fosse pagata la tariffa e restò sorpreso nel vedere l'avaro gettarsi nel fiume piuttosto che pagare, e nuotare all'altra riva malgrado tutto lo schiamazzo e i tentativi di fermarlo. Tutto l'inferno era in subbuglio e tutti i giudici stavano pensando a qualche punizione adeguata per un delitto dalle conseguenze tanto dannose per le finanze dell'inferno. Doveva essere incatenato alle rocce con Prometeo? O tremare nell'abisso insieme alle Danaidi? O aiutare Sisifo nello spingere il masso? Minosse respinse tutte queste pene e sostenne che si doveva inventare una punizione più severa e cioè rispedirlo sulla terra per vedere l'uso che i suoi eredi stavano facendo delle sue ricchezze.

Spero che non verrà interpretato come un tentativo di rivaleggiare con questo famoso autore il fatto che anche io cerchi di inventare un apologo per illustrare il vizio della avarizia. Lo spunto per questo apologo mi viene da questi versi di Pope:

> Miniere dannate! Ugual destino aspetta
> Lo schiavo che scava e quello che nasconde.

La nostra vecchia madre *Terra* una volta intentò causa all'*Avarizia* davanti alla corte del cielo sostenendo che costei, con consigli malvagi e maligni, tentava, spingeva, persuadeva e seduceva slealmente i figli della querelante a compiere il detestabile delitto di matricidio, ovvero a lacerare il suo corpo e a rovistare nelle sue stesse viscere alla ricerca di tesori nascosti. L'accusa era molto lunga e verbosa, ma noi tralasciamo gran parte delle ripetizioni e dei sinonimi per non stancare troppo il lettore con il nostro racconto. L'*Avarizia,* chiamata davanti a Giove per rispondere di questa accusa, non ebbe molto da dire a sua difesa; la flagranza era chiaramente provata. Anzi il fatto era a tutti noto e l'offesa era stata frequentemente ripetuta. Quando perciò la querelante chiese giustizia, Giove molto rapidamente emise una sentenza a suo favore; egli decretò

che poiché la signora *Avarizia*, l'imputata, aveva così gravemente offeso la signora *Terra*, doveva restituire quel tesoro che aveva criminosamente sottratto alla querelante aprendole e rovistandole il petto; il tesoro doveva essere reso in questo stesso modo e senza sottrarne o conservarne nulla. Giove spiegò agli astanti che la sentenza comportava che nel futuro i seguaci dell'*Avarizia* avrebbero seppellito e nascosto le loro ricchezze e perciò avrebbero restituito alla terra ciò che le avevano preso.

SAGGIO OTTAVO

UN RITRATTO DI SIR ROBERT WALPOLE [1]

Non c'è mai stato un uomo le cui azioni e le cui qualità siano state discusse più chiaramente ed esplicitamente di quelle dell'attuale primo ministro che, dopo aver governato una nazione libera e civile per tanti anni e con un'opposizione così risoluta, potrà formare una grossa biblioteca con tutto ciò che è stato scritto a suo favore e contro di lui, e che ha costituito l'argomento di almeno metà degli articoli che sono stati scritti nel nostro paese negli ultimi venti anni. Mi auguro che, per l'onore del nostro paese, tutte le sue qualità siano state trattate con tale *giudizio* e *imparzialità* che questi scritti possano avere credito presso i posteri e dimostrare che la nostra libertà è stata, una volta tanto, impiegata per un buon fine. Per quello che mi riguarda temo solo che mi faccia difetto la prima qualità: quella del giudizio; ma se così sarà avremo soltanto una altra pagina da gettar via dopo le centinaia di migliaia di pagine sullo stesso argomento che sono divenute superate ed inutili. Nel frattempo mi lusingo con il gradevole pensiero che il seguente ritratto verrà accettato dagli storici futuri.

[1] [Questo saggio fu pubblicato per la prima volta nell'edizione C; nelle edizioni D-P compariva come nota alla fine del saggio *La politica può essere ridotta a scienza*; non fu più pubblicato dalla edizione Q in poi.]

Sir Robert Walpole, primo ministro di Gran Bretagna, è un uomo di capacità ma non di genio, di buon carattere ma non virtuoso, costante ma non magnanimo, moderato ma non equo [2]. Le sue virtù in alcuni casi sono libere dalle dissipazioni di quei vizi che solitamente le accompagnano: è un amico generoso senza essere un nemico crudele. I suoi vizi in altri casi non sono compensati da quelle virtù a cui questi sono strettamente collegati: la sua mancanza di iniziativa non è accompagnata dalla frugalità. Le qualità private dell'uomo sono migliori di quelle pubbliche; le sue virtù maggiori dei suoi vizi; la sua fortuna maggiore della sua fama. Per le sue tante buone qualità si è attirato lo odio pubblico; malgrado le sue capacità non è sfuggito al ridicolo. Sarebbe stato giudicato più meritevole del suo elevato ruolo se non l'avesse mai ricoperto, ed è più adatto al secondo che al primo posto in un qualsiasi governo. Il suo ministero è stato utile più per la sua famiglia che per il pubblico, migliore per il suo tempo che per i posteri e più dannoso per i cattivi precedenti che per le effettive ingiustizie. Durante il suo governo il commercio è progredito, la libertà è decaduta e la cultura è andata in rovina. Come uomo l'amo, come studioso lo detesto, come inglese mi auguro freddamente la sua caduta. E se fossi membro dell'uno o dell'altro ramo del Parlamento darei il mio voto per allontanarlo da St. James, ma sarei contento se si ritirasse a Houghton-Hall per passare il resto dei suoi giorni in pace e felicemente.

[2] Moderato nell'esercizio del potere, ma non equo nell'accaparrarselo.

SAGGI NON PUBBLICATI

SAGGIO PRIMO

L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA [1]

Con il semplice aiuto della luce della ragione sembra difficile provare l'immortalità dell'anima. Gli argomenti a suo favore sono abitualmente tratti dalla *metafisica* o dalla *morale* o dalla *fisica.* Ma in realtà il vangelo, e solo il vangelo, ha chiarito la natura della vita e dell'immortalità.

I. Gli argomenti metafisici presuppongono che l'anima è immateriale e che è impossibile che il pensiero appartenga ad una sostanza materiale.

Ma proprio la metafisica ci insegna che la nozione di sostanza è del tutto confusa ed imperfetta e che non abbiamo nessun'altra idea di sostanza tranne quella di aggregato di qualità particolari che inerisce a un qualcosa di ignoto. Proprio perciò la materia e lo spirito sono in fondo egualmente ignoti e non possiamo determinare quali qualità siano proprie dell'una e dell'altro.

Gli stessi argomenti metafisici ci insegnano che nulla può essere stabilito *a priori* per quanto riguarda le cause e gli effetti e che, poiché l'esperienza è l'unica fonte dei nostri giudizi a questo proposito, non possiamo ricorrere a nessun altro principio per sapere se la materia, per la sua struttura o configurazione, può essere o no la causa

[1] [Questo saggio fu pubblicato sulla base delle bozze di stampa esistenti presso la Advocates' Library di Edimburgo.]

del pensiero. I ragionamenti astratti non possono decidere nessun problema di fatto o di esistenza.

Ma ammettendo che per tutto l'universo sia sparsa una sostanza spirituale, come il fuoco etereo degli *stoici*, e che essa sia il solo soggetto cui inerisce il pensiero, avremo ragione di concludere per *analogia* che la natura la utilizza allo stesso modo dell'altra sostanza: la materia. La impiegherà come una sorta di impasto o di argilla; la trasformerà in una molteplicità di forme e di esistenze; dissolverà dopo un certo tempo ognuna di queste modificazioni e dopo un certo tempo creerà una nuova modificazione. Poiché la stessa sostanza materiale può consecutivamente costituire i corpi di tutti gli animali, la stessa sostanza spirituale potrà costituire tutte le loro menti e, per quanto riguarda le loro coscienze, ovvero quei sistemi di pensiero che si sono costituiti nel corso della vita di questi animali, potranno anche essere annullati continuamente dalla morte e non provare quindi alcun interesse per la nuova modificazione. Anche i più risoluti sostenitori della mortalità dell'anima non hanno mai negato l'immortalità della sua sostanza. E che una sostanza immateriale, così come una materiale, possa perdere la sua memoria o coscienza, ci risulta in parte dall'esperienza se ammettiamo che l'anima è immateriale.

Tenendo conto dell'abituale andamento della natura e senza presupporre nessun nuovo intervento della Causa Suprema, che dovrebbe sempre essere escluso dalla filosofia, ne consegue che ciò che è incorruttibile dovrà anche essere ingenerabile. Se quindi l'anima è immortale dovrà essere esistita anche prima della nostra nascita, e se la sua precedente esistenza non ci riguarda, non ci interesserà neanche quella successiva.

È fuor di dubbio che gli animali sentono, pensano, amano, odiano, vogliono e anche ragionano, sia pure in modo più imperfetto di quello dell'uomo; saranno dunque anche le loro anime immateriali e immortali?

II. Soffermiamoci a considerare gli argomenti *morali*, principalmente quelli derivati dalla giustizia di Dio che

si ritiene sia interessato ad un'ulteriore punizione del vizioso e ad un'ulteriore ricompensa del virtuoso.

Ma questi argomenti sono fondati sulla supposizione che Dio possieda degli altri attributi oltre quelli che ha esercitato in questo universo, e che sono i soli ad esserci familiari. Da dove deriviamo l'esistenza di questi attributi?

Possiamo tranquillamente affermare che qualsiasi atto della divinità sia sempre il migliore, ma è molto pericoloso affermare che la divinità deve sempre fare quella che ci sembra la cosa migliore. In molti casi questo ragionamento si mostrerebbe erroneo per quanto riguarda questo nostro mondo.

Ma se mai uno scopo della natura ci è chiaro, possiamo affermare che lo scopo e l'intenzione della creazione dell'uomo, per quanto possiamo giudicarne per mezzo della ragione naturale, sono interamente limitati alla vita presente. Con che debole interessamento, quindi, data l'originaria, intrinseca struttura della sua mente e delle sue passioni, l'uomo dovrà guardare al di là di questa vita? Che solido o efficace confronto potrà mai esserci tra un'idea tanto evanescente e una convinzione, anche la più dubbia, sui fatti della vita quotidiana?

In verità in alcune menti sorgono degli inesplicabili terrori relativamente al futuro, ma questi terrori scomparirebbero rapidamente se non fossero artificiosamente incoraggiati dai precetti e dalla educazione. E per quanto riguarda coloro che li incoraggiano, qual è il loro motivo? Solo guadagnarsi la vita e acquistare potere e ricchezze in questo mondo; proprio perciò il loro stesso zelo e la loro attività costituiscono un argomento contrario.

Che crudeltà, che malvagità, che ingiustizia di natura limitare tutto il nostro interesse e tutta la nostra conoscenza alla vita presente se c'è un altro scenario che ci attende e di importanza infinitamente maggiore! E questo barbaro inganno dovrebbe venire attribuito ad un Essere saggio e benefico?

Osservate con che esatta proporzione in tutta la natura i compiti da realizzare si accordano con i poteri per compierli. Se l'uomo è per la sua ragione di gran lunga superiore agli altri animali, i suoi bisogni vengono proporzionalmente moltiplicati. Tutto il suo tempo, tutte le sue capacità, attività, coraggio, passioni vengono totalmente impiegati nel fortificarlo contro le difficoltà della sua condizione attuale, e spesso, anzi quasi sempre, sono troppo limitati per il compito ad essi assegnato.

Forse un paio di scarpe non è mai stato perfezionato tanto quanto è possibile; ciò malgrado è necessario, o almeno molto utile, che ci siano dei politici e dei moralisti e anche dei geometri, dei poeti e dei filosofi tra gli uomini.

Le capacità degli uomini non sono superiori ai loro bisogni considerati esclusivamente in questa vita, più di quanto lo siano le capacità delle volpi e delle lepri confrontate con i loro bisogni e la durata della loro esistenza. Risulta perciò ovvia la conclusione su di uno stato di parità della ragione.

Sulla base della teoria della mortalità dell'anima è facile spiegare l'inferiorità delle capacità delle donne: la loro vita domestica non richiede né nella mente né nel corpo delle facoltà più elevate. Invece questa circostanza scompare e diventa del tutto priva di significato in base alla teoria religiosa, secondo cui un sesso dovrà realizzare un compito uguale a quello dell'altro, per cui anche le capacità di ragionamento e di decisione dovrebbero essere uguali e infinitamente maggiori a quello che sono attualmente.

Poiché ogni effetto implica una causa, e questa causa un'altra, finché giungiamo alla prima causa di tutto ovvero a Dio, qualsiasi cosa accade è stabilita da lui e quindi nulla potrà essere oggetto della sua punizione o della sua vendetta.

Secondo quali regole sono distribuite le ricompense e le punizioni? Quali sono i criteri divini di merito e di de-

merito? Dovremo ritenere che in Dio sono presenti dei sentimenti umani? Per quanto questa ipotesi sia audace, noi non abbiamo idea di nessun altro sentimento [2].

Alla luce dei sentimenti umani, il buon senso, il coraggio, le buone maniere, l'operosità, la prudenza, l'ingegno ecc. sono parti essenziali del merito personale. Dovremo forse creare dei Campi Elisi per poeti eroici, come accadeva nella mitologia antica? Perché mai limitare le ricompense ad un solo tipo di virtù?

La punizione, se non ha uno scopo o una meta appropriata, non ha alcuna coerenza con le *nostre* idee di bene e di giustizia, ed essa non può avere alcuno scopo una volta che sia finito l'intero spettacolo.

La punizione, secondo l'idea che noi ne abbiamo, dovrebbe essere proporzionata all'offesa. Perché mai quindi ci dovrà essere una punizione eterna per delle colpe momentanee di una creatura tanto debole come l'uomo? Potrà forse qualcuno approvare la rabbia di Alessandro che voleva sterminare una intera nazione perché si era impadronita di Bucefalo, il suo cavallo preferito? [3]

Paradiso e inferno presuppongono due distinti tipi di uomini, i buoni e i cattivi, mentre la maggior parte della umanità oscilla tra il vizio e la virtù.

Se qualcuno si mettesse in viaggio per il mondo con l'intenzione di dare una buona cena al giusto ed una sana bastonatura al malvagio, rimarrebbe frequentemente imbarazzato nello scegliere e si renderebbe conto che i meriti e i demeriti della maggior parte degli uomini e delle donne difficilmente coincidono con il loro valore effettivo.

Supporre criteri di lode e di biasimo diversi da quelli umani confonde ogni cosa. Da dove apprendiamo che esistono delle distinzioni morali se non dai nostri stessi sentimenti?

[2] [Nelle edizioni del 1777 e del 1783 si legge invece: « Quanto è audace questa ipotesi! Ma non abbiamo idea di nessun altro sentimento ».]

[3] QUINTO CURZIO RUFO, lib. VI, cap. 5.

Quale uomo (o per meglio dire quale uomo di buona indole) che non abbia patito personalmente una provocazione potrebbe infliggere per un delitto, sulla base del solo senso di biasimo, sia pure le più legali, comuni e leggere punizioni? E cosa è che indurisce il cuore dei giudici contro i sentimenti di umanità se non il riflettere sulle necessità e sugli interessi di tutti?

La legge romana gettava in un fiume, dopo averli rinchiusi in un sacco con una scimmia, un cane e un serpente, coloro che erano colpevoli di parricidio e avevano confessato il loro crimine, mentre per coloro che negavano la loro colpa, per quanto ampiamente provata, la punizione era la sola morte. Un criminale fu processato davanti ad Augusto e condannato dopo una completa confessione, ma l'umano imperatore nel condurre l'interrogatorio definitivo fece in modo di spingere l'infelice a negare il proprio delitto. Infatti il sovrano disse: « Tu non hai di certo ucciso tuo padre, vero? » [4]. Questa indulgenza concorda con la nostra idea naturale di ciò che è GIUSTO, anche nei confronti del maggiore di tutti i crimini e anche se questa indulgenza serve poi ad evitare una sofferenza tanto trascurabile. Anche il prete più fanatico l'approverebbe naturalmente senza riflettervi, purché il delitto in questione non sia l'eresia o la miscredenza; infatti in quanto questi delitti lo danneggiano nei suoi interessi e nei suoi vantaggi *temporali* egli non può forse essere così completamente indulgente nei loro confronti.

La fonte principale delle idee morali sta nel riflettere sugli interessi della società umana; interessi tanto limitati e frivoli dovranno essere difesi con punizioni eterne ed infinite? La dannazione di un uomo rappresenta nell'universo un male infinitamente maggiore che lo sconvolgimento di un miliardo di regni.

La natura ha reso la prima infanzia dell'uomo particolarmente debole e soggetta alla morte, quasi a negare espli-

[4] SVETONIO, *Vita di Augusto*, cap. 33.

citamente l'idea di uno stadio di prova; infatti metà degli uomini muoiono prima di diventare creature razionali.

III. Gli argomenti *fisici* basati sull'analogia della natura sono decisamente a favore della mortalità dell'anima e, in realtà, si tratta degli unici argomenti filosofici che possiamo accettare sia per quanto riguarda questo problema come per ogni altro problema di fatto.

Quando due oggetti sono collegati tanto strettamente che ogni mutamento nell'uno è accompagnato da un corrispondente mutamento nell'altro, dovremo concludere, secondo tutte le regole dell'analogia, che quando si hanno mutamenti ancora maggiori nel primo ed esso ne è completamente distrutto, si avrà anche una completa distruzione dell'altro.

Il sonno, che ha un effetto estremamente leggero sul corpo, è accompagnato da un annientamento temporaneo dell'anima o almeno da una grande confusione in essa.

Nella prima infanzia la debolezza del corpo e quella della mente sono tra di loro in una giusta proporzione; lo stesso accade per il loro vigore nell'età virile, per il loro comune disordine nella malattia e per la loro comune e graduale decadenza nella vecchiaia; sembra quindi inevitabile il passo ulteriore ovvero la loro dissoluzione comune nella morte.

Gli ultimi sintomi che la mente presenta sono disordine, debolezza, insensibilità e ottusità: i messaggeri della sua distruzione. L'ulteriore progredire delle medesime cause, accrescendo gli stessi effetti, la distruggono completamente [5].

Giudicando secondo l'abituale analogia della natura, nessuna forma può sopravvivere una volta trasferita in una condizione di vita molto diversa dall'originaria. Gli alberi muoiono nell'acqua, i pesci nell'aria, gli animali sotto terra. Anche una differenza tanto piccola come quella del

[5] [Nelle edizioni del 1777 e del 1783 si legge invece: « Con l'ulteriore progredire delle medesime cause, gli stessi effetti la distruggono completamente ».]

clima è spesso fatale. Che ragioni ci sono quindi per immaginare che un enorme cambiamento, come quello che si ha nell'anima con la distruzione del suo corpo e di tutti i suoi organi di pensiero e di senso, possa aver luogo senza che ne consegua la distruzione del tutto?

Ogni cosa è in comune tra anima e corpo. Gli organi dell'una sono anche gli organi dell'altro; l'esistenza dell'una deve quindi dipendere da quella dell'altro.

Si ammette che le anime degli animali sono mortali; e poiché queste somigliano molto alle anime degli uomini, l'analogia tra le une e le altre costituisce un argomento molto solido. I loro corpi non si somigliano certo di più: pur tuttavia nessuno rifiuta gli argomenti trattati dalla anatomia comparata. Per cui la *metempsicosi* è l'unico sistema cui in questo campo la filosofia possa prestare attenzione.

Nulla nel mondo è perpetuo; qualsiasi cosa, per quanto apparentemente stabile, è in un continuo fluire e mutare: lo stesso mondo presenta dei sintomi di debolezza e di dissoluzione. Quindi, nulla è più contrario all'analogia che immaginare che un'unica forma, proprio la più debole e soggetta ai maggiori disordini, pur tuttavia sia immortale e indissolubile. Che teoria audace è questa! [6] Come viene accettata alla leggera, per non dire avventatamente!

La teoria religiosa dovrà essere messa in difficoltà anche dal problema del come sistemare il numero infinito di esseri che continuerebbero ad esistere dopo la morte. Dovremmo immaginare qualsiasi pianeta in qualsiasi sistema solare come popolato da esseri intelligenti e mortali; o almeno, non possiamo escogitare nessun'altra ipotesi. Per tutti questi esseri, quindi, generazione per generazione, dovremmo creare un nuovo universo al di là dei confini di questo universo; altrimenti dovremmo ritenere che fin dall'inizio sia esistito un universo tanto miracolosamente ampio da consentire questa continua affluenza di esseri. Una

[6] [Nelle edizioni del 1777 e del 1783 si legge invece: « Che teoria! ».]

ipotesi tanto audace potrà essere accettata dalla filosofia sulla sola base che è meramente possibile?

Qualcuno potrà forse ritenere che un'attenta considerazione della natura offra argomenti abbastanza solidi per rispondere positivamente alla strana domanda se Agamennone, Tersite, Annibale, Nerone [7] e qualsiasi sciocco buffone mai esistito in Italia, Scizia, Bactria o Guinea sia tuttora vivente? La mancanza di argomenti, nel caso non ci si richiami alla rivelazione, basta a giustificare la risposta negativa. Plinio scrive [8]: « Quanto facilius certiusque sibi quemque credere, ac specimen securitatis antegenitali sumere experimento ». La nostra incoscienza prima della composizione del corpo sembra per la ragione naturale la prova di una analoga condizione dopo la sua dissoluzione.

Se il nostro orrore per l'annientamento costituisce una passione originaria e non già l'effetto del nostro universale amore per la felicità, esso proverebbe la mortalità dell'anima. Infatti, poiché la natura non fa nulla invano, essa non ci avrebbe mai inculcato orrore per un evento impossibile; può farci provare orrore solo per un evento inevitabile, purché i nostri sforzi, come in questo caso, possano farlo spesso allontanare. La morte è in definitiva inevitabile; pur tuttavia la specie umana non riuscirebbe a conservarsi se la natura non ci avesse ispirato un'avversione contro di essa. Dobbiamo sospettare di tutte le dottrine favorite dalle nostre passioni; e sono del tutto ovvie le speranze e i timori all'origine di questa [9] dottrina.

È un considerevole vantaggio in ogni controversia difendere la soluzione negativa. Se il problema non rientra nel corso naturale abitualmente sperimentato, questa circostanza è quasi del tutto, se non completamente, decisiva. Con quali argomenti o analogie possiamo dimostrare una condizione di esistenza che nessuno ha mai visto e che non

[7] [Le edizioni del 1777 e del 1783 aggiungono: « Varrone ».]

[8] Lib. VII, cap. 56.

[9] [Le prime bozze hanno « la » nel testo e « questa » come correzione a margine. Nelle edizioni del 1777 e del 1783 si legge « questa ».]

somiglia in alcun modo a tutto ciò che abbiamo visto? Chi darà tanta fiducia a una qualunque pretesa filosofica da ammettere sulla sola base della sua testimonianza la realtà di un così meraviglioso scenario? Per dimostrare questa realtà è necessario un nuovo tipo di logica e delle nuove facoltà della mente che ci pongano in condizione di capire questa logica.

Nulla potrebbe chiarire meglio gli infiniti obblighi che l'umanità ha nei confronti della rivelazione divina, quanto il fatto che ci rendiamo conto che non c'è altra via per accertare questa grande e importante verità.

SAGGIO SECONDO

SUL SUICIDIO

Un notevole vantaggio dovuto alla filosofia è l'antidoto sovrano che offre contro la superstizione e la falsa religione. Tutti gli altri rimedi contro codesta peste sono vani, o almeno incerti. Il semplice buon senso e la pratica del mondo, sufficienti di solito nei frangenti della vita, restano qui inefficienti. La storia e l'esperienza quotidiana forniscono esempi di uomini dotati di ottime capacità negli affari, la cui vita è guasta dalla schiavitù di gravissime superstizioni. Anche la gaiezza e dolcezza di carattere, che stillano un balsamo in ogni altra piaga, non offrono alcun rimedio contro un veleno così virulento; lo si può osservare specialmente nel bel sesso, che sebbene dotato in genere dalla natura dei più ricchi doni, si vede guastate molte gioie da questa intrusa importuna. Ma quando una sana filosofia prende possesso della mente, la superstizione ne è veramente esclusa; e si può ben affermare che il suo trionfo sopra questa nemica è più completo che non sui molti difetti e imperfezioni della natura umana. Amore e ira, ambizione e avarizia hanno la loro radice nel carattere e negli affetti, e perfino la più sana ragione è appena capace di correggerli del tutto; ma la superstizione, fondata com'è su false opinioni, deve subito dileguarsi non appena la vera filosofia ispiri più giusti sentimenti circa i poteri superiori. La contesa fra il male e la medicina è qui ad armi pari, e nulla può impedire a quest'ultima di riuscire efficace, se non è falsa e sofisticata.

Sarebbe superfluo esagerare i meriti della filosofia, sotto-

lineando la perniciosa tendenza di questo vizio ch'essa sradica dalla mente umana. L'uomo superstizioso, dice Tullio, è infelice in ogni occasione, in ogni frangente della vita; perfino il sonno, che libera da tutte le cure gli infelici mortali, è per lui causa di nuovo terrore; egli esamina i suoi sogni e trova nelle visioni notturne pronostici di future calamità [1]. Potrei aggiungere che sebbene la morte soltanto possa porre fine alle sue miserie, egli non osa rifugiarvisi; prolunga la sua miserevole esistenza, vanamente temendo che offenderebbe il creatore, se usasse il potere di cui questo benefico essere lo ha dotato. I doni di Dio e della natura ci sono rapiti da questa nemica crudele; e sebbene un sol passo possa trarci in salvo dalla pena e dal dolore, le sue minacce ci incatenano all'odiata esistenza, che essa soprattutto contribuisce a render miserevole.

Si è osservato che coloro i quali, a causa delle calamità della vita, debbono ricorrere a questo fatale rimedio — se l'inopportuna cura degli amici li salva dalla morte che avevano scelto di fare — raramente ritentano, o ritrovano per la seconda volta tanta risolutezza da mettere in pratica il loro proposito. Ed il nostro orrore della morte è tale, che quando questa ci si presenta sotto qualsiasi forma, diversa da quella con la quale ci siamo sforzati di riconciliare la nostra immaginazione, un nuovo terrore l'accompagna e sopraffà il nostro debole coraggio: ma quando le minacce della superstizione si aggiungono alla timidezza naturale, non è meraviglia che privino gli uomini d'ogni potere sulla loro vita; infatti anche molti piaceri e molte gioie, cui siamo fortemente inclinati, ci sono sottratti da questa tiranna inumana. Permetteteci dunque di restituire gli uomini alla loro nativa libertà, esaminando gli argomenti correnti contro il suicidio, e mostrando che quest'azione può essere scagionata da ogni imputazione o accusa, conformemente all'opinione di tutti gli antichi filosofi.

Se il suicidio fosse un delitto, dovrebbe essere una trasgressione del nostro dovere verso Dio, il prossimo, o noi

[1] *De divinat.*, lib. II, 72, 150.

stessi. Per provare che il suicidio non è una trasgressione del nostro dovere verso Dio, possono forse bastare le considerazioni seguenti. Per governare il mondo materiale, l'onnipotente creatore ha istituito leggi generali e immutabili che conservano tutti i corpi, dai pianeti più grandi alle più piccole particelle di materia, nella loro sfera e nella loro funzione. Per governare il mondo animale ha dotato tutte le creature viventi di poteri fisici e mentali: sensi, passioni, desideri, memoria e discernimento, dai quali le creature stesse sono spinte e guidate nel corso della vita cui sono destinate. Questi due princìpi distinti del mondo materiale e animale interferiscono continuamente l'uno con l'altro, si limitano o si rafforzano a vicenda nel loro agire. I poteri degli uomini e di tutti gli altri animali sono governati e diretti dalla natura e dalle qualità dei corpi circostanti; e le modificazioni e azioni di questi corpi sono incessantemente alterate dall'interazione di tutti gli animali. L'uomo, quando percorre la superficie terrestre, è ostacolato dai fiumi; e i fiumi, opportunamente sfruttati, forniscono forza per muovere macchine che servono all'uomo. Ma sebbene i domìni dei poteri materiali e animali non siano del tutto distinti, non ne risulta alcuna discordia o disordine nel creato; anzi, dalla mescolanza, dall'unità e dal contrasto dei vari poteri dei corpi inanimati e delle creature viventi, sorge una sorprendente armonia e proporzione, che offre la più sicura riprova della suprema saggezza. La provvidenza della divinità non affiora immediatamente in ogni operazione, ma governa ogni cosa con le leggi generali e immutabili istituite fin dall'inizio dei tempi. Tutto ciò che accade si può dire, in certo modo, opera dell'onnipotente; tutto dipende dai poteri di cui egli ha dotato le sue creature. Una casa che cade per il suo stesso peso non è ridotta in rovina dalla provvidenza divina, più di quanto non lo sia una distrutta dalla mano dell'uomo; né le facoltà umane sono opera sua meno delle leggi del moto e della gravitazione. Le passioni che seguono il loro corso, il giudizio che ci guida, le membra che ubbidiscono sono tutti opera di Dio, e su questi princìpi del mondo animato, come su quelli del mondo

inanimato, egli ha fondato il governo dell'universo. Ogni avvenimento è ugualmente importante agli occhi dell'essere infinito che abbraccia con un solo sguardo le più lontane regioni dello spazio e le più remote età del tempo. Non esiste alcun evento, per quanto importante per noi, che egli abbia sottratto alle leggi generali dell'universo o abbia particolarmente riservato alla propria azione immediata. Le rivoluzioni degli stati e degli imperi dipendono dal minimo capriccio o dalla passione di un uomo; e la vita degli uomini è resa più breve o più lunga dai minimi accidenti dell'aria o della dieta, dallo splendore del sole o dalla tempesta. La natura procede sempre nel suo corso e nella sua opera, e se le leggi generali talvolta sono infrante dal volere della divinità, ciò accade in un modo che sfugge completamente all'osservazione dell'uomo. Come, da un lato, gli elementi e le altre parti inanimate del creato compiono la loro opera senza alcun riguardo al particolare interesse e alla particolare situazione degli uomini, così gli uomini debbono affidarsi al proprio giudizio e alla propria discrezione nella lotta contro la materia, e possono usare ogni facoltà di cui sono dotati per provvedere alla propria comodità, felicità e salvezza.

Che cosa significa dunque l'opinione che un uomo. il quale, stanco della vita e perseguitato dai dolori e dalle miserie, vinca coraggiosamente i terrori naturali della morte ed esca da questa scena crudele; che un tale uomo, dico, incorra nell'indignazione del creatore per aver violato l'opera della provvidenza e turbato l'ordine dell'universo? Dobbiamo noi ritenere che l'onnipotente abbia riserbato per sé in particolare il potere di disporre della vita degli uomini, e non abbia sottoposto questo evento, come tutti gli altri, alle leggi generali dell'universo? Affermare questo sarebbe affermare il falso; la vita degli uomini è soggetta alle stesse leggi cui è soggetta la vita di tutti gli altri animali; e tutte queste esistenze sono soggette alle leggi generali della materia e del moto. La caduta di una torre o un infuso di sostanze velenose distruggeranno un uomo come la più meschina

creatura, un'inondazione porta via indistintamente tutto ciò che trova alla portata della sua furia.

Se dunque la vita degli uomini dipende dalle leggi generali della materia e del moto, è forse criminale un uomo che dispone della sua vita, perché in ogni modo è criminoso violare queste leggi o turbarne l'azione? Ma ciò pare assurdo; gli animali sono affidati alla propria prudenza e capacità per condursi nel mondo, ed hanno ogni diritto di alterare le operazioni della natura, nella misura in cui possono farlo. Senza esercitare questo diritto non potrebbe sussistere neppure un momento; ogni azione, ogni movimento di un uomo muta l'ordine di qualche parte della materia, e svia dal loro corso ordinario le leggi generali del moto. Mettendo insieme queste conclusioni, troviamo dunque che la vita umana dipende dalle leggi generali della materia e del moto, e che disturbare o alterare queste leggi generali non significa usurpare l'opera della provvidenza. Non può ciascuno disporre dunque liberamente della propria vita? E non può legittimamente usare la facoltà di cui la natura lo ha dotato? Per distruggere l'evidenza di questa conclusione, dovremmo addurre un motivo che giustificasse un'eccezione relativa a questo caso particolare; forse perché la vita umana è così importante, è presunzione per la prudenza umana disporne? Ma per l'universo la vita di un uomo non è più importante di quella di un'ostrica. E se anche fosse molto importante, l'ordine della natura umana l'ha sottoposta alla prudenza umana, e ci costringe a prendere decisioni in ogni circostanza. Se disporre della vita umana fosse una prerogativa peculiare dell'onnipotente, al punto che per gli uomini disporre della propria vita fosse un'usurpazione dei suoi diritti, sarebbe egualmente criminoso salvare o preservare la vita. Se cerco di scansare un sasso che mi cade sulla testa, disturbo il corso della natura e invado il dominio peculiare dell'onnipotente, prolungando la mia vita oltre il periodo che, in base alle leggi generali della materia e del moto, le era assegnato.

Un capello, una mosca, un insetto può distruggere questo essere potente, la cui vita è tanto importante. È assurdo

supporre che la prudenza umana abbia legittima facoltà di disporre di ciò che dipende da cause così insignificanti? Non sarebbe un delitto per me deviare il Nilo o il Danubio dal loro corso, se fossi capace di farlo. È dunque un delitto distogliere dai loro canali naturali poche once di sangue? Immaginate che mi lamenti della provvidenza o maledica il fatto d'esser stato creato semplicemente perché abbandono la vita, e pongo termine a un'esistenza che, se dovesse continuare, mi renderebbe miserabile? Lungi da me tali sentimenti; sono soltanto convinto di un fatto, che voi stessi potete ben considerare plausibile: la vita umana può essere infelice, e la mia esistenza, prolungata più a lungo, può diventare insopportabile. Ma ringrazio la provvidenza sia del bene che ho già goduto, sia della facoltà di fuggire il male che mi minaccia [2]. Lagnarsi della provvidenza è affar vostro, se ritenete stoltamente di non avere tale potere, e di dover ancora prolungare una vita odiosa, piena di pene ed infermità, vergogne e miserie.

Non insegnate forse che se un male mi colpisce, sia pure per la malvagità dei miei nemici, debbo rassegnarmi alla provvidenza, e che le azioni degli uomini sono opera dell'onnipotente così come quelle degli esseri inanimati? Quando mi getto sulla punta della mia spada ricevo dunque la morte dalla divinità, come se la ricevessi da un leone, da un precipizio, da una febbre. La sottomissione alla provvidenza, che esigete in ogni calamità che mi colpisce, non esclude l'uso della perizia e dell'industria umana, che rendessero possibile evitare o fuggire la calamità stessa. E perché dovrei adottare un certo rimedio anziché un altro? Se la mia vita non fosse del tutto mia, sarebbe delittuoso per me sia porla in pericolo, sia disporne. Come non può meritare il nome di eroe un uomo che per amor di gloria o per amicizia si esponesse ai più gravi pericoli, così non merita l'insulto di miserabile o scellerato un altro che pone termine alla propria vita per gli stessi o per simili motivi.

[2] « Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest » SEN., *Epist.* 12.

Non esiste essere dotato di poteri o facoltà che non ne sia debitore al suo creatore; non ne esiste alcuno che possa compiere un'azione così irregolare da interferire con i disegni della provvidenza o scardinare l'universo. Le azioni di ciascun individuo sono dovute al creatore, come pure la catena di eventi con la quale l'individuo interferisce; e se un elemento prevale, dobbiamo trarne la conclusione che è prescelto da Dio. Si tratti di un essere animato o inanimato, ragionevole o irragionevole, non importa: il suo potere deriva dal supremo creatore e rientra nell'ordine della divina provvidenza. Quando la ripugnanza dal dolore prevale sull'amore della vita, quando un atto volontario anticipa gli effetti di cause cieche, ciò è soltanto una conseguenza dei poteri e princìpi che l'onnipotente ha posto nelle sue creature. La divina provvidenza resta inviolata, ben al di là dei misfatti umani. È un'empietà, dice la vecchia superstizione romana [3], deviare i fiumi dal loro corso, usurpare le prerogative della natura. È un'empietà, dice la superstizione francese, innestare il vaiuolo, o usurpare l'opera della provvidenza provocando volontariamente affezioni o malattie. È un'empietà, dice la moderna superstizione europea, porre fine alla nostra vita e ribellarsi in tal modo al creatore; e perché non è un'empietà dico io, costruire case, coltivar la terra, o navigare sul mare? In tutte queste azioni noi usiamo le nostre facoltà fisiche e morali per mutare il corso della natura; in nessuna di esse facciamo nulla di più. Sono dunque tutte egualmente innocenti o egualmente delittuose. *Ma la provvidenza ti ha affidato, come ad una sentinella, una certa postazione, e quando la diserti senza esserne richiesto sei reo di ribellione contro il tuo onnipotente sovrano e incorri nella sua collera.*

Mi domando: perché ritenete che la provvidenza mi abbia posto in questo luogo? Per parte mia, trovo che debbo la mia nascita ad una lunga catena di cause, molte delle quali dipendono dalle azioni volontarie degli uomini. *Ma la provvidenza guida tutte queste cause, e nulla accade nell'uni-*

[3] TACIT., *Ann.*, lib. I, 79.

verso senza il suo consenso e la sua cooperazione. Se è così, neppure la mia morte, per quanto volontaria, accade senza il suo consenso; e quando le pene e i dolori sopraffanno la mia pazienza al punto da rendermi stanco della vita, posso concludere che sono richiamato dal luogo in cui sono stato posto, nei termini più chiari ed espliciti. Certo, è la provvidenza che mi ha posto in questo momento in questa stanza; ma non la posso lasciare quando voglio, senza correre il rischio di essere accusato di diserzione? Quando sarò morto, gli elementi dei quali sono composto avranno ancora la loro funzione nell'universo, saranno egualmente utili nella grande fabbrica come quando componevano questa creatura. La differenza, rispetto al tutto, non sarà più grande di quella che corre fra l'essere in una camera o all'aria aperta. Per me il cambiamento è importante, ma non lo è per l'universo.

È blasfemo immaginare che un essere creato possa disturbare l'ordine del mondo o interferire con l'opera della provvidenza! Ciò implicherebbe che quest'essere disponesse di poteri e facoltà non dovuti al suo creatore e non subordinati al dominio ed all'autorità di questo. Senza dubbio un uomo può disturbare la società e incorrere nella collera dell'onnipotente: ma il governo del mondo è al di là della sua portata e lungi dalla sua violenza. E come sappiamo se l'onnipotente è offeso dalle azioni che disturbano la società? Ce ne accorgiamo dai princìpi che ha posto nella natura umana, che ci ispirano rimorso se siamo colpevoli di tali azioni, biasimo e disapprovazione se le osserviamo negli altri. Esaminiamo ora, secondo il metodo proposto, se il suicidio appartenga a questo genere di azioni, e se infranga gli obblighi che abbiamo verso il nostro prossimo e la società.

Un uomo che abbandona la vita non nuoce alla società: cessa soltanto di fare del bene; ma se questo è un delitto, è ben lieve. Tutti i nostri obblighi di far del bene alla società sembrano implicare una reciprocità. Ricevo benefizi dalla società e perciò debbo promuoverne gli interessi; ma quando mi ritiro del tutto dalla società, posso avere ancora obblighi verso di essa? Ma anche ammettendo che i nostri

obblighi di far del bene fossero perpetui, debbono certo avere dei limiti; io non sono obbligato a fare un piccolo bene alla società a spese di un gran danno personale. Perché dunque dovrei prolungare una miserevole esistenza per qualche futile vantaggio, che il pubblico potrebbe forse ricevere da me? Se per l'età avanzata e le infermità mi è lecito lasciare ogni ufficio o dedicarmi tutto alla difesa dalle calamità, ad evitare per quanto è possibile le miserie dell'avvenire, perché non farla finita subito con un atto non dannoso per la società?

Ma supponete che io non sia più in grado di agire nell'interesse della società; supponete che sia soltanto un peso; supponete che la mia vita impedisca ad altre persone di essere utili alla società. In tali casi la mia rinunzia alla vita può essere non solo innocente, ma lodevole. E la maggior parte delle persone tentate di abbandonare l'esistenza si trovano in una situazione del genere; coloro che hanno salute, potere, autorità, hanno in genere ragioni migliori di trovarsi bene a questo mondo.

Un uomo partecipa ad una cospirazione in nome del pubblico interesse; si comincia a sospettare di lui; è minacciato di tortura, e sa che per la sua debolezza il segreto gli sarà estorto. Può un tale uomo perseguire l'interesse pubblico meglio che ponendo rapida fine ad una vita miserabile? Tale fu il caso del famoso e coraggioso Strozzi di Firenze. Ancora, supponete che un malfattore sia giustamente condannato a una morte vergognosa; si può immaginare per quale ragione non debba anticipare la punizione e risparmiarsi le angosce del suo pauroso approssimarsi? Egli così non interferisce con l'opera della provvidenza più di quanto non faccia il magistrato che ordina un'esecuzione; e la sua morte è egualmente vantaggiosa alla società perché la libera di un membro pernicioso. Nessuno può negare che questo suicidio può spesso coincidere con il nostro interesse e con il dovere che abbiamo verso noi stessi, se si ammette che l'età, le malattie o le sventure possono far della vita un peso, e renderla anche peggiore dell'annichilimento. Io credo che nessun uomo abbia mai fatto getto della vita, finché valeva

la pena di conservarla. Perché è tale il nostro orrore naturale per la morte, che motivi troppo lievi non potranno mai riconciliarci con essa; e se anche le condizioni di salute o fortuna di un uomo non sembrano richiedere tale rimedio, possiamo per lo meno esser certi che chi vi abbia fatto ricorso senza ragioni apparenti era affetto da un'incurabile depravazione o tristezza di carattere, che gli avvelenava ogni gioia e lo rendeva infelice come se avesse subìto le più gravi disgrazie. Se si suppone che il suicidio sia un delitto, soltanto la codardia ci potrebbe spingere a commetterlo. Se non è un delitto, il coraggio e la prudenza insieme dovrebbero indurci a liberarci dell'esistenza non appena diventasse un peso. È l'unico modo di essere utili alla società, dando un esempio che, imitato, riserverebbe a ciascuno la sua parte di felicità nella vita e lo libererebbe da tutti i rischi dell'infelicità [4].

[4] Sarebbe facile dimostrare che il suicidio è legittimato dalla religione cristiana, come pure da quella pagana. Non c'è un sol testo della Scrittura che lo proibisca. La grande e infallibile prova della fede e della pratica, che sottopone a esame ogni filosofia ed ogni umano raziocinio, afferma che noi siamo completamente liberi in questo caso. Tuttavia la Scrittura raccomanda la rassegnazione alla provvidenza: ma ciò riguarda soltanto i mali irrimediabili, non quelli che possono essere evitati con la prudenza e con il coraggio. *Non uccidere*, è un comandamento che riguarda solo l'uccidere altri, sui quali non abbiamo autorità. Che questo precetto, come molti altri precetti della Scrittura, debba esser modificato dalla ragione e dal senso comune, è reso evidente dal comportamento dei magistrati, che puniscono di morte i criminali nonostante la lettera del comandamento. Ma se tale comandamento dovesse valere contro il suicidio, non avrebbe più autorità: perché tutte le leggi di Mosè sono abolite, con l'eccezione di quelle che trovano conferma nella legge naturale. E noi abbiamo cercato di provare che il suicidio non è proibito dalla legge di natura. Ad ogni modo, cristiani e pagani si trovano esattamente sullo stesso piano; Catone e Bruto, Arria e Porzia agirono eroicamente; chi oggi li imitasse verrebbe lodato egualmente dai posteri. Plinio pensa che la facoltà di suicidarsi sia un vantaggio che rende l'uomo superiore agli dei: « Deus non sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis », lib. II, cap. 5.

LA MIA VITA

È difficile che un uomo si dilunghi a parlare di sé senza vanità; io, quindi, sarò breve. Si può già ritenere segno di vanità il fatto che io pretenda di scrivere la mia vita; ma la mia narrazione conterrà poco più che la storia dei miei scritti, dal momento che in realtà quasi tutta la mia vita è stata spesa in impegni e occupazioni letterarie. L'iniziale successo di molti miei scritti non fu tale da costituire motivo di vanità.

Nacqui il 26 aprile 1711, secondo il calendario giuliano, a Edimburgo; di buona famiglia, sia da parte di mio padre che di mia madre: la famiglia di mio padre è un ramo dei conti di Home, o di Hume, e i miei antenati furono per parecchie generazioni proprietari di quel territorio che ora possiedc mio fratello. Mia madre era figlia di Sir David Falconer, presidente del Collegio di Giustizia; il titolo di Lord Halkerton passò in successione a suo fratello.

La mia famiglia non era tuttavia ricca, e siccome non ero il primogenito il mio patrimonio, secondo le consuetudini del mio paese, era naturalmente molto esiguo. Mio padre, che passava per un uomo d'ingegno, morì che ero ancora un fanciullo affidandomi, insieme a un fratello maggiore e a una sorella, alle cure di nostra madre, donna di singolare merito che, pur giovane e bella, si consacrò interamente ad allevare e a educare i suoi bambini. Compii con successo l'intero corso ordinario degli studi, e molto presto fui preso da una passione per la letteratura, che è stata la passione dominante della mia vita e la maggiore dispensatrice di gioie. La mia disposizione allo studio, la mia sobrietà e la mia operosità convinsero la mia famiglia

che l'avvocatura fosse la professione adatta per me; ma io provavo un'avversione insormontabile per tutto ciò che non fosse studio filosofico e cultura in generale: mentre credevano che stessi meditando su Voetius e su Vinnio, Cicerone e Virgilio erano invece gli autori che divoravo di nascosto.

Poiché tuttavia la mia fortuna molto esigua non mi permetteva questo tipo di vita, e siccome la mia salute era stata un po' intaccata dalla mia ardente applicazione, fui tentato, o meglio costretto, a fare un debole tentativo per intraprendere una vita più attiva. Nel 1734 andai a Bristol con alcune raccomandazioni per degli illustri commercianti, ma in pochi mesi mi accorsi che quel mondo era del tutto inadatto per me. Passai in Francia pensando di proseguire i miei studi in un ritiro di campagna, e fu allora che formulai quel piano di vita che ho poi sempre seguito fermamente e con successo. Decisi di supplire alla scarsezza delle mie fortune con una rigida frugalità, di mantenere intatta la mia indipendenza e di considerare come spregevole tutto ciò che non costituisse un progresso del mio talento nelle lettere.

Durante il mio ritiro in Francia, prima a Reims ma soprattutto a La Flèche nell'Anjou, composi il mio *Trattato sulla natura umana.* Dopo aver trascorso tre anni molto felici in quel paese, andai a Londra nel 1737. Verso la fine del 1738 pubblicai il *Trattato*[1] e subito dopo andai da mia madre e da mio fratello che viveva nella sua casa di campagna occupandosi, con molto giudizio e con molto successo, a far fruttare le sue sostanze.

Mai tentativo letterario fu più sfortunato del mio *Trattato sulla natura umana.* Fu un vero *aborto di stampa* e non si conquistò neanche il merito di sollevare un po' di rumore fra i fanatici. Ma essendo io per natura di temperamento gaio e ottimista, mi ripresi subito dal colpo e pro-

[1] [I voll. I e II nel 1739. Il vol. III nel 1740. La differenza di data, qui e in seguito, è a volte dovuta alla sfasatura con il calendario giuliano che rimarrà in vigore in Inghilterra fino al 1752.]

seguii con grande ardore i miei studi in campagna. Nel 1742 stampai a Edimburgo la prima parte dei miei *Saggi*[2]: l'opera ebbe un'accoglienza favorevole e presto mi fece completamente dimenticare la precedente delusione. Continuai a vivere con mia madre e mio fratello in campagna, e fu in questo periodo che ripresi familiarità con la lingua greca, che avevo troppo trascurato nella mia prima giovinezza.

Nel 1745 ricevetti una lettera dal marchese di Annandale, che mi invitava ad andare a vivere da lui in Inghilterra; seppi inoltre che gli amici e la famiglia di questo giovane nobile desideravano porlo sotto le mie cure e la mia guida, poiché lo richiedevano lo stato del suo animo e della sua salute. Vissi con lui un anno. Il mio stipendio, in questo periodo, dette un notevole incremento alla mia esigua fortuna. Ricevetti allora un invito dal generale Saint Clair per seguirlo come segretario in una spedizione, che dapprima doveva essere contro il Canada, ma finì in un'incursione sulla costa francese. L'anno dopo, e cioè nel 1747, ricevetti un invito dal medesimo generale, per seguirlo con lo stesso incarico nelle sue ambasciate militari alle corti di Vienna e di Torino. Indossai allora l'uniforme di ufficiale, e fui introdotto a queste corti come aiutante di campo del generale, insieme a Sir Harry Erskine e al capitano Grant, ora generale. Questi due anni furono quasi l'unica interruzione subita dai miei studi nel corso della mia vita: li passai piacevolmente e in buona compagnia; il mio stipendio, insieme alla mia frugalità, mi resero un benestante, pur se quasi tutti i miei amici propendevano a sorridere quando lo dicevo; in una parola, ero padrone di circa mille sterline.

Avevo sempre pensato che l'insuccesso del *Trattato sulla natura umana* fosse dipeso più dal tipo di esposizione che dal contenuto, e che mi ero reso colpevole di un atto molto comune di imprudenza nel dare il testo alla stampa troppo presto. Feci quindi una nuova stesura della prima parte di quell'opera nella *Ricerca sull'intelletto umano,* che

[2] [Vol. I nel 1741.]

fu pubblicata mentre ero a Torino[3]. Ma il successo di questo libro fu dapprima ben poco maggiore di quello del *Trattato sulla natura umana*. Al mio ritorno dall'Italia ebbi la mortificazione di trovare tutta l'Inghilterra in fermento per la *Libera ricerca* del dottor Middleton[4], mentre la mia opera era del tutto trascurata e ignorata. Una nuova edizione dei miei *Saggi*, morali e politici, pubblicata a Londra[5], non ebbe un'accoglienza molto migliore.

Tale è la forza del temperamento naturale, che queste delusioni mi fecero ben poca o nessuna impressione. Nel 1749 me ne andai da mio fratello a vivere per due anni nella sua casa di campagna, dato che mia madre era morta. Qui composi la seconda parte dei miei *Saggi*, che chiamai *Discorsi politici*, e anche la mia *Ricerca sui princìpi della morale*, cioè un'altra parte della nuova stesura del mio trattato. Frattanto il mio editore, A. Millar, mi informò che le mie precedenti pubblicazioni (tutte tranne lo sfortunato *Trattato*) cominciavano a diventare oggetto di discussione; le vendite crescevano gradualmente e si richiedevano nuove edizioni. Apparvero le risposte di reverendi e di reverendissimi, due o tre in un anno; e dalle ingiurie del dottor Warburton[6] appresi che i miei libri cominciavano a essere stimati nella buona società. Tuttavia, io avevo preso la risoluzione, che mantenni inflessibilmente, di non rispondere a nessuno; e non essendo di carattere molto irascibile, riuscii facilmente a tenermi in disparte da tutti gli alterchi letterari. Questi sintomi di una reputazione crescente mi incoraggiarono, dato che sono sempre stato più disposto a vedere il lato favorevole che non quello sfavorevole delle

[3] [In realtà nell'aprile, prima di partire per Torino.]

[4] [Conyers Middleton, autore di *A Free Enquiry into the Miraculous Powers which are supposed to have existed in the Christian Church through several successive Ages*, pubblicata nel 1748, vicina alle posizioni deistiche e critica nei confronti dei miracoli.]

[5] [Nel novembre.]

[6] [William Warburton (1698-1779), autore di una serie di volumi in difesa dell'ortodossia, tra i quali *Alliance between Church and State*.]

cose: una disposizione d'animo che, a possederla, è molto meglio di una rendita di diecimila sterline l'anno.

Nel 1751 lasciai la campagna per tornare in città, sede più idonea per un uomo di lettere. Nel 1752 furono pubblicati a Edimburgo, dove allora vivevo, i miei *Discorsi politici*, l'unica mia opera che abbia avuto successo alla sua prima edizione; ricevette una buona accoglienza sia in patria sia all'estero. Nello stesso anno [7] fu pubblicata a Londra la mia *Ricerca sui princìpi della morale* che, a mio parere (peraltro non dovrei giudicare io in proposito), è senza alcun confronto il migliore di tutti i miei scritti storici, filosofici o letterari; nacque al mondo ignorata e inosservata.

Nel 1752 la Facoltà degli avvocati mi scelse come suo bibliotecario, impiego dal quale ricevetti poco o nulla in emolumenti, ma che mi mise a disposizione una grande biblioteca. Fu allora che concepii l'idea di scrivere la *Storia d'Inghilterra*; ma, sgomentato al pensiero di dover portare avanti una narrazione su 1700 anni di storia, cominciai dall'avvento della casa Stuart, un'epoca in cui mi sembrò che prendessero particolarmente piede le esposizioni tendenziose e di parte. Devo ammettere che ero molto ottimista nelle mie aspettative di successo per quest'opera. Pensavo di essere l'unico storico che non badasse minimamente né al potere costituito, agli interessi e all'autorità, né al vociare dei pregiudizi popolari; e poiché l'argomento era accessibile a tutti mi aspettavo un plauso proporzionale. Ma ben triste fu la mia delusione: fui assalito da uno schiamazzo di rimproveri, disapprovazioni e addirittura di odio; inglesi, scozzesi e irlandesi, *whigs* e *tories*, uomini di chiesa e settari, liberi pensatori e bigotti, patrioti e cortigiani, riunirono la loro rabbia contro l'uomo che aveva osato versare generosamente una lacrima sulla sorte di Carlo I e del conte di Strafford; e dopo che si calmò il primo bollore della loro furia, il libro, cosa ancor più umiliante, parve cadere nell'oblio. Il signor Millar mi disse

[7] [In realtà nel 1751.]

che in un anno ne aveva vendute soltanto quarantacinque copie. E in realtà raramente ho sentito di qualche cittadino dei tre regni, notevole per condizione o per cultura, che potesse sopportare il libro, tranne il primate d'Inghilterra, dottor Herring, e il primate d'Irlanda, dottor Stone, che sembrano due strane eccezioni. Questi illustri prelati mi mandarono entrambi, e separatamente, a dire di non scoraggiarmi.

E invece, lo confesso, ero scoraggiato; e se non fosse in quel tempo scoppiata la guerra fra la Francia e l'Inghilterra, mi sarei certamente ritirato in qualche cittadina della provincia francese, avrei cambiato nome e non avrei mai più fatto ritorno al mio paese natale. Ma poiché questo progetto era irrealizzabile, e il volume successivo era già molto avanti, decisi di riprendere coraggio e di continuare.

Nel frattempo [8], pubblicai a Londra la mia *Storia naturale della religione*, insieme ad alcuni altri scritti minori: la sua accoglienza da parte del pubblico fu piuttosto fredda, se si eccettua il fatto che il dottor Hurd [9] scrisse contro quest'opera un opuscolo con tutta la meschina petulanza, l'arroganza e la volgarità che distinguono la scuola di Warburton. Questo opuscolo mi consolò un po' dell'accoglienza altrimenti indifferente tributata alla mia opera.

Nel 1756, due anni dopo il fallimento del primo volume, fu pubblicato il secondo volume della mia *Storia*, comprendente il periodo che va dalla morte di Carlo I fino alla Rivoluzione. Questo scritto ebbe la ventura di dare meno fastidio ai *whigs*, e fu accolto meglio; non soltanto si resse bene, ma aiutò a tenere a galla anche il suo sventurato fratello.

Sebbene l'esperienza mi avesse insegnato che il partito dei *whigs* aveva il potere di dispensare qualsiasi carica, sia nello Stato sia nelle lettere, ero così poco disposto a cedere ai suoi schiamazzi insensati, che di circa cento cam-

[8] [Nel 1757.]

[9] [Richard Hurd (1720-1808), vescovo di Coventry e di Worcester, fu l'editore delle opere di Warburton.]

biamenti che i successivi studi, le letture e le ulteriori riflessioni mi indussero a fare nel regno dei primi due Stuart, tutti li feci invariabilmente a vantaggio dei *tories.* È ridicolo considerare la costituzione inglese, prima di questo periodo, come un armonioso quadro di libertà.

Nel 1759 pubblicai la mia *Storia della casa Tudor.* Il clamore contro quest'opera fu quasi uguale a quello contro la storia dei due primi Stuart. La parte sul regno di Elisabetta attirò gli odi maggiori. Ma ormai ero incallito alle impressioni della follia pubblica, e me ne restai in pace e sereno nel mio ritiro di Edimburgo per terminare, in due volumi, la parte più antica della storia inglese che pubblicai nel 1761 con un successo discreto, e non più che discreto.

Ma nonostante questa varietà di venti e di stagioni cui i miei meriti erano stati esposti, questi avevano tuttavia fatto tali passi avanti che le percentuali datemi dagli editori superavano di gran lunga le somme che erano fino ad allora consuete in Inghilterra. Ero diventato non solo benestante, ma addirittura ricco. Mi ritirai nella mia terra natale di Scozia, deciso a mai più metter piede fuori dai suoi confini, con la soddisfazione di non aver mai presentato una supplica a un uomo eminente, e di non aver neanche fatto mai proteste di amicizia nei confronti di uno di essi. E poiché avevo ormai passato i cinquant'anni, pensavo di trascorrere il resto della mia vita in un modo degno di un filosofo, quando ricevetti, nel 1763, un invito dal conte di Hertford, che non conoscevo affatto, per accompagnarlo nella sua ambasciata a Parigi, con l'immediata prospettiva di esser nominato segretario di quell'ambasciata e l'incarico di compierne nel frattempo le funzioni. Per quanto l'offerta fosse attraente, dapprima la rifiutai, sia perché ero riluttante a entrare in rapporti con i potenti sia perché temevo che le raffinatezze e la gaia compagnia di Parigi potessero risultare spiacevoli a una persona della mia età e del mio carattere; ma poiché il conte rinnovò l'invito, accettai. Ho tutte le ragioni, sia dal lato del piacere sia da quello dell'interesse, per considerarmi fortunato dei miei rapporti con

questo nobiluomo, così come, più tardi, di quelli con suo fratello il generale Conway.

Chi non conosce gli strani effetti delle usanze umane non potrà mai immaginare l'accoglienza che incontrai a Parigi da parte di uomini e donne di ogni rango e di ogni condizione. Quanto più sfuggivo alle loro esagerate cortesie, tanto più ne venivo colmato. E tuttavia, vivere a Parigi dà anche una vera gioia, per il gran numero di persone di buon senso, colte ed educate di cui questa città abbonda più di qualsiasi altro luogo dell'universo. Una volta pensai perfino di stabilirmici per sempre.

Fui nominato segretario dell'ambasciata e, nell'estate del 1765, Lord Hertford mi lasciò in quanto fu nominato Lord Luogotenente d'Irlanda. Io fui *chargé d'affaires* fino all'arrivo del duca di Richmond, verso la fine dell'anno. Agli inizi del 1766 lasciai Parigi, e nell'estate andai a Edimburgo con il vecchio proposito di andare a seppellirmi in un ritiro filosofico. Ritornai così nello stesso posto, non più ricco di quando l'avevo lasciato, ma con molto più denaro e una rendita molto più alta, grazie all'amicizia di Lord Hertford; mentre prima avevo sperimentato cosa volesse dire possedere i mezzi sufficienti per vivere, ora volevo provare che effetto facesse possedere il superfluo. Ma nel 1767 ricevetti dal signor Conway l'invito a diventare sottosegretario; invito che, sia il riguardo a chi me lo faceva sia la mia amicizia con Lord Hertford, mi impedirono di declinare. Tornai a Edimburgo nel 1769 ricchissimo (possedevo infatti una rendita di mille sterline l'anno), in buona salute e, sebbene un po' avanti negli anni, con la prospettiva di godere a lungo il mio benessere e di vedere accrescersi la mia fama.

Nella primavera del 1765 fui colpito da un disturbo intestinale che dapprima non mi allarmò, ma che da allora, come mi dicono, è divenuto mortale e incurabile. Adesso conto su una rapida dissoluzione. Ho sofferto pochissimo a causa del mio male; e, quel che è più strano, nonostante il notevole declino fisico, il mio stato d'animo non ha

subìto un minuto solo di abbattimento; se anzi dovessi indicare quale periodo della mia vita preferirei rivivere, sarei tentato di scegliere proprio quest'ultimo. Ho ancora lo stesso ardore per lo studio, e la stessa gaiezza in compagnia. D'altra parte penso che a un uomo di sessantacinque anni la morte sottragga soltanto pochi anni di malattie; e sebbene possa vedere da molti sintomi che la mia fama letteraria sta finalmente prorompendo con sempre maggior lustro, so che non potrei avere più di qualche anno per goderne. È difficile essere più distaccati dalla vita di quanto lo sia io adesso.

Concluderò con la descrizione del mio carattere; sono, o meglio ero (così infatti debbo ora esprimermi parlando di me stesso, anche per incoraggiarmi a parlare dei miei sentimenti): ero, dicevo, un uomo di carattere mite, padrone del proprio temperamento, di umore aperto, socievole e brioso, capace di amicizia e ben poco capace di inimicizia, estremamente moderato in tutte le sue passioni. Neanche il mio amore per la fama letteraria, che è stata la mia passione dominante, ha mai inacerbito il mio animo, malgrado le frequenti delusioni. La mia compagnia non era sgradita ai giovani e agli spensierati, né agli uomini di studio e di lettere; e se traevo particolare piacere dalla compagnia delle donne modeste, non ebbi d'altra parte ragione di dispiacermi per l'accoglienza che mi riservarono. In una parola, sebbene moltissimi uomini peraltro eminenti abbiano trovato ragione di lamentarsi delle calunnie subite, io non fui mai toccato e nemmeno attaccato dal loro dente infame: e quantunque mi sia esposto infinite volte alla rabbia delle fazioni sia civili sia religiose, sembrava sempre che nei miei confronti fossero disarmate della loro solita violenza. I miei amici non hanno mai avuto bisogno di difendere nessun aspetto del mio carattere e del mio comportamento; non c'è dubbio che i fanatici, posso ben immaginarmelo, sarebbero stati lietissimi di inventare e diffondere qualche storia a mio svantaggio: ma non son mai riusciti a trovarne una

che avesse l'aspetto dell'attendibilità. Non posso negare che ci sia un po' di vanità in questa orazione funebre di me stesso, ma spero che non sia mal riposta; e questo è un dato di fatto che si potrà facilmente chiarire e accertare.

18 aprile 1776.

INDICE DEI NOMI

INDICE DEL VOLUME

RICERCA SULL'INTELLETTO UMANO

RICERCA SUI PRINCÌPI DELLA MORALE

UN DIALOGO

DISSERTAZIONE SULLE PASSIONI

SAGGI MORALI, POLITICI E LETTERARI

Parte prima

SAGGI MORALI, POLITICI E LETTERARI

Parte seconda

SAGGI RITIRATI

SAGGI NON PUBBLICATI

LA MIA VITA

INDICE GENERALE

VOLUME PRIMO

VOLUME SECONDO